O·S·
·2964H
BRA·

~~LL22.5~~
~~Per. 2~~
O.S. 29644 Bza.

EDINBURGH UNIVERSITY LIBRARY
WITHDRAWN
30150 007817551

Beihefte

zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft

I. **Frankenberg,** Wilhelm, Lic., **Die Datierung der Psalmen Salomos.** Ein Beitrag zur jüdischen Geschichte. (IV u. 97 S.) 1896 . . . ℳ 3.20

II. **Torrey,** Charles C., Dr., o. Prof. an der Yale University zu New Haven, **The Composition and Historical Value of Ezra-Nehemia.** (VI u. 65 S.) 1896 . . . . . ℳ 2.40

III. **Gall,** August Frhr. von, Lic. Dr., Privatdozent an der Universität zu Gießen, **Altisraelitische Kultstätten.** (VIII u. 156 S.) 1898 . . . . ℳ 5.—

IV. **Löhr,** Max, D. Dr., o. Prof. an der Universität zu Königsberg, **Untersuchungen zum Buch Amos.** (VIII u. 67 S.) 1901 . . . . ℳ 2.50

V. **Diettrich,** Gustav, Lic. Dr., Pastor in Berlin, **Eine jakobitische Einleitung in den Psalter** in Verbindung mit zwei Homilien aus dem großen Psalmenkommentar des Daniel von Ṣalaḥ, zum ersten Male herausgegeben, übersetzt und bearbeitet. (XLVII u. 167 S.) 1901. . . . . ℳ 6.50

VI. **Diettrich,** Gustav, Lic. Dr., **Išô'dâdh's Stellung in der Auslegungsgeschichte des Alten Testamentes,** an seinen Commentaren zu Hosea, Joel, Jona, Sacharja 9—14 usw. veranschaulicht. (LXVII u. 163 S.) 1902 ℳ 7.50

VII. **Baumann,** Eberhard, Lic. theol., Pastor in Halle, **Der Aufbau der Amosreden.** (X u. 69 S.) 1903 . . . . . ℳ 2.40

VIII. **Diettrich,** Gustav, Lic. Dr., **Ein Apparatus criticus zur Pešitto zum Propheten Jesaia.** (XXXII u. 223 S.) 1905 . . . . . ℳ 10.—

IX. **Brederek,** Emil, Pastor in Breklum, **Konkordanz zum Targum Onkelos.** (XI u. 195 S.) 1906 . . . . . ℳ 6.50

X. **Löhr,** Max, D. Dr., o. Prof. an der Universität zu Königsberg, **Sozialismus und Individualismus im Alten Testament.** Ein Beitrag zur alttestamentlichen Religionsgeschichte. (2 Bll. u. 36 S.) 1906 . . . . . ℳ —.80

XI. **Schliebitz,** Johannes, Dr. phil., **Išô'dâdh's Kommentar zum Buche Hiob.** I. Teil: Text und Übersetzung. (VII u. 88 S.) 1907 . . ℳ 4.—

XII. **Peisker,** Martin, Lic. Dr., Studieninspektor in Naumburg a. Qu., **Die Beziehungen der Nichtisraeliten zu Jahve nach der Anschauung der altisraelitischen Quellenschriften.** (IV u. 95 S.) 1907 . . . ℳ 2.50

XIII. **Müller,** Joh., Dr., **Beiträge zur Erklärung und Kritik des Buches Tobit.** — **Smend,** Rud., Prof. D., **Alter und Herkunft des Achikar-Romans und sein Verhältnis zu Aesop.** (VII u. 125 S.) 1908 ℳ 4.40

XIV. **Lundgreen,** Friedr., Lic. Oberlehrer, **Die Benutzung der Pflanzenwelt in der alttestamentlichen Religion.** (XXIII u. 191 S.) 1908 . ℳ 5.—

XV. **Westphal,** Gustav, Lic. Dr., Privatdozent an der Universität zu Marburg, **Jahwes Wohnstätten nach den Anschauungen der alten Hebräer.** Eine alttestamentliche Untersuchung. (XVI u. 280 S.) 1908 . . ℳ 11.—

XVI. **Kropat,** Arno, Dr. phil. in Königsberg, **Die Syntax des Autors der Chronik,** verglichen mit der seiner Quellen. Ein Beitrag zur historischen Syntax des Hebräischen. (VIII u. 94 S.) 1909 . . . . . ℳ 4.—

XVII. **Merx,** Adalbert, weil. Prof. in Heidelberg, **Der Messias oder Ta'eb der Samaritaner.** Nach bisher unbekannten Quellen. (VIII u. 92 S.) 1909 ℳ 5.—

XVIII. **Brandt,** W., vormals Prof. der Theol. an der Univ. zu Amsterdam, **Die jüdischen Baptismen oder das relig. Waschen und Baden im Judentum mit Einschluß des Judenchristentums.** (VI u. 148 S.) 1910. ℳ 6.—

Beim Bezuge der ganzen Reihe und bei Bestellung der Fortsetzung liefere ich die ersten fünfzehn Hefte vorübergehend für **50 Mark** statt 73.70 Mark.

ALFRED TÖPELMANN (VORMALS J. RICKERS VERLAG) IN GIESSEN

Wilhelm Brandt

Die jüdischen Baptismen oder das religiöse Waschen und Baden im Judentum mit Einschluß des Judenchristentums

(Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft XVIII)

Beihefte
zur
Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
XVIII

Die jüdischen Baptismen

oder

das religiöse Waschen und Baden im Judentum mit Einschluß des Judenchristentums

von

Wilhelm Brandt

Gießen 1910
Verlag von Alfred Töpelmann (vormals J. Ricker)

EDINBURGH UNIVERSITY LIBRARY
WITHDRAWN

Die jüdischen Baptismen

oder

das religiöse Waschen und Baden im Judentum mit Einschluß des Judenchristentums

von

Wilhelm Brandt

Gießen 1910
Verlag von Alfred Töpelmann (vormals J. Ricker)

EDINBURGH UNIVERSITY LIBRARY
WITHDRAWN

Inhalt.

Seite

Vorbemerkung 1

Einleitung 5

Erster Teil. Die vorexilischen Baptismen 9

I. Mutmaßliches über Lustrationen bei den Vorfahren der Israeliten in der Steppe und in Kanaan 9

II. Die religiöse Lustration bei dem vorexilischen Volk Israel etwa vom neunten Jahrhundert an 13

Zweiter Teil. Der gesetzliche Baptismus im Judentum . . . 19

I. Die postexilische Gesetzgebung 19

II. Die gesetzlichen Baptismen nach späterer Auffassung 30

Dritter Teil. Die Weiterbildung des gesetzlichen Baptismus im Judentum 37

I. Weiterbildung der orthodoxen Praxis in Palästina 37

II. Die Praxis in der Diaspora und die rabbinische Religionslehre . 44

III. Die jüdische Proselytentaufe 57

Vierter Teil. Außergesetzlicher Baptismus im Judentum . . 63

Allgemeines 63

I. Die religiösen Ablutionen der Essäer 64

II. Der Eremit Bannûs, Johannes der Täufer 69

A. Der Eremit Bannûs 69

B. Johannes der Täufer 70

Fünfter Teil. Der Baptismus mit dem Tauchbad zur Sündenvergebung bei den vom Judentum ausgegangenen Sekten 86

Einleitendes 86

I. Die jüdische Sibylle 87

II. Der ebionäische Baptismus 90

III. Der elchasäische Baptismus 99

IV. Die Masbutäer und die Sebuäer 112

V. Die Sampsäer und das Ende des häretischen jüdischen Baptismus 114

VI. Verhältnis des häretischen jüdischen Baptismus zum ältesten Christentum 120

Seite

Sechster Teil. Argumente und Erläuterungen 123

I. Die Reinigung der Batscheba' 123
II. Ob die Kohabitation verunreinigte 123
III. Lustrationen als Bedingung zum Eintritt in Tempel 123
IV. Die absolute Gültigkeit der gesetzlichen Reinigungsgebote . 124
V. Bedeutung des Wortes מקוה 125
VI. Bezeichnungen der Badeanstalt 126
VII. Die „Kammer (Halle) der Aussätzigen" 127
VIII. Wenn Priester in der Zeit ihres Dienstes am Heiligtum unrein wurden 127
IX. Wie zu dem beim Tempel stattfindenden Kultus das Wasser beschafft wurde 129
X. Zur rabbinischen Lehre von der Verunreinigung durch Kontakt 132
XI. Die Unreinheit der Hände und ihre Reinigung 132
XII. Zum Händewaschen vor dem Beten 133
XIII. Die „Unreinheit" der heiligen Bücher 136
XIV. Einiges aus der rabbinischen Lehre von dem zu religiösen Lustrationen erforderlichen Wasser 138
XV. Die Intention bestimmt die Wirkung der Zeremonie 141
XVI. Neun Qab Wasser anstatt des Tauchbades für unrein gewordene Gesetzeslehrer und Schüler 142
XVII. Nachweis des moralischen Nutzens der Verpflichtung zum Tauchbad nach dem Beischlaf 143
XVIII. Kopfstärke des Essäerordens 143
XIX. Die vier Klassen im Orden der Essäer 144
XX. Die Wirkung der johanneischen Predigt 145
XXI. Beziehung einer Stelle des Josephus auf die christliche Taufe 145
XXII. Die Mandäer 146

Corrigenda s. Addenda.

Seite 16 Zeile 12 von unten: § 7, lies: § 6.
„ 49 „ 4 „ oben: Kirche, lies: Berichte.
„ „ „ 28 „ „ : Etwas später am Tage usw. ist nach dem auf Seite 125 mitgeteilten Wortlaut zu präzisieren.
„ 57 „ 11f. „ „ bezieht sich auf die Zitate aus Pesachîm, Chullîn, Schabbat und Sôṭâ.
„ 80 „ 7 „ „ lies: präsentiert.
„ 88 „ 7 „ „ εκτειναντες, lies: εκτανυσαντες.
„ 110 „ 28 „ „ : Bêl, füge hinzu: „mit reinem Wasser".

Vorbemerkung

über Titel und Inhalt der vorliegenden Schrift.

1. Während das einfache griechische Verbum baptein sowohl transitiv wie intransitiv „tauchen“ bedeutet, hat das durch die Endung -iz verstärkte baptizein in der Aktivform bloß transitive Bedeutung, die intransitive dagegen nur in der Medialform (e. g. 2 Reg 5 14 *ἐβαπτίσατο,* und in vielen mss. Mc 7 4 a) oder auch im Passivum (Luk 11 38 *ἐβαπτίσθη*). Die von der verstärkten Form hergeleiteten spätgriechischen Substantiva baptisis, baptismos, baptisma bedeuten die transitive Handlung des Ein- und Untertauchens, welche irgend ein Mensch als baptistes an einem andern, Mann oder Weib, oder auch (wie Mc 7 4 b) an Sachen vollzieht. Wenigstens ist dies die erste und im Griechischen gewöhnliche Bedeutung. Gelegentlich aber scheint man mit jenen Substantiven auch das religiöse Tauchbad in intransitivem Sinn angedeutet zu haben: das Untertauchen, welches ein jeder im Bade mit sich selbst vornehmen kann: die im Neuen Testament Hebr 6 2. 9 10 genannten baptismoi sind vielleicht so zu verstehen. Und gewiß hat das Nomen baptistes bei den Schriftstellern der christlichen Kirche intransitive Bedeutung angenommen gerade in dem Fall, daß sie von einer jüdischen Baptistensekte reden.

Justin der Märtyrer (Dial. c. Tryph 80, pg. 307) und Hegesipp (bei Euseb H.E. IV 22) zählen sieben jüdische Sekten, darunter ersterer *Βαπτισταί,* letzterer *Ἡμεροβαπτισταί* und *Μασβώθεοι.* Epiphanius (4. Jahrh.) beschreibt die Hemerobaptisten (haer. XVII 1, pg. 37) als eine ehemalige jüdische Sekte, die *ἡμεροβαπτισταί* genannt sei wegen ihrer Gepflogenheit, in allen Jahreszeiten unausgesetzt täglich unterzutauchen *(πάντοτε καθ' ἡμέραν βαπτίζεσθαι).* Offenbar ist hier ein tägliches Tauchbad in kaltem Wasser und wohl auch im Freien gemeint. Die Sekte habe es als ein Erfordernis des menschlichen Lebens bezeichnet, daß man jeden Tag in Wasser untertauchen müsse und sich so von aller Sünden-

schuld reinwasche *(ἔφασκε γὰρ αὕτη ἡ αἵρεσις, ἄλλως μὴ εἶναι ζῆν ἀνθρώπῳ εἰ μήτι ἄρα καθ' ἑκάστην ἡμέραν βαπτίζοιτό τις ἐν ὕδατι, ἀπολουόμενός τε καὶ ἁγνιζόμενος ἀπὸ πάσης αἰτίας).*

Bei demselben Epiphanius treffen wir auch das Nomen *βαπτισμός* in intransitivem Sinn, z. B. in seiner Beschreibung der Ebionäer: das Wasser wenden sie in reichlichem Maße an ... indem sie durch Baptismen die Reinigung zu besitzen glauben (haer. XXX 21 pg. 145 B *τῷ ὕδατι δαψιλῶς χρῶνται ... διὰ βαπτισμῶν ἔχειν τὴν κάθαρσιν νομίζοντες*), wo auch als eine Behauptung des „Ebion" zitiert wird „Petrus nahm täglich Tauchbäder *(βαπτισμοῖς ἐκέχρητο),* bevor er auch nur von einem Brote aß" (ibid.).

Endlich zeigt die Beschreibung der jüdischen Hemerobaptisten bei den Häreseologen der lateinischen Christenheit, die ihrer noch erwähnen, daß in deren Sprachgebrauch das griechische Wort sogar die Vorstellung von Abwaschungen ohne Untertauchen hervorrief. Es sind

Pseudohieronymus, Indiculus de haeresibus I 10: hemerobaptistae qui quotidie et corpora sua et domum et supellectilem lavant (Oehler, Corpus haereseologicum I, Berol. 1856, pg. 284).

Honorius Augustodun. (de haeresibus libellus 8): hemerobaptistae haeretici cotidie vestimenta et corpora sua lavant (ibid. pg. 325).

Isidorus Hispal. (Originum liber VIII 4 10): hemerobaptistae eo quod quotidie vestimenta sua et corpora lavent (ibid. pg. 303).

Nach dem allen bezeichnen wir als jüdischen Baptismus: die regelmäßige Ausübung des religiösen Badens oder Waschens, d. h. des Badens oder Abwaschens zur Erfüllung einer religiösen Pflicht und zur Erreichung eines vorgestellten religiösen Zweckes, sofern eine solche Praxis bei Anhängern des Judentums konstatiert werden kann, üblich ist oder zeitweise üblich gewesen ist.

In weiterem Sinn umfaßt der religiöse Baptismus nicht nur die vollständige Abwaschung (Ablution) des Leibes und das Tauchbad (die Immersion), sondern auch das Abwaschen oder Abspülen einzelner Körperteile, wie der Hände, der Füße, des Kopfes oder des Gesichts, mancher Geräte, der Eßwaren oder Speisen. Im weitesten Sinn umfaßt er auch noch den ihm verwandten Brauch des Besprengens (der Aspersion), welcher unter Umständen, wo das Waschen oder Baden schwierig oder gar unmöglich erscheint, für dieses eintreten kann.

2. Der Baptismus dient der religiösen Reinigung und Heiligung, und zwar ist er das gebräuchlichste Mittel zur Erreichung dieser Zwecke.

Ausgeschlossen bleibt also von unsrer Darstellung das Waschen und Baden zur Erfrischung und Säuberung des Körpers, oder etwa der Füße, der Hände und des Gesichts, von Staub und Schmutz (wie es z. B. Gen 18 4. 19 2; Ex 2 5, Sus 15 ff.; Rut 3 3, Judit 10 3 vorkommt), sowie das Baden zur Heilung von allerlei Krankheit in heilkräftigen Wassern, wie es im hellenistischen Zeitalter auch in Palästina üblich wurde.

Über alles Baden, namentlich aber auch über das Baden nicht religiöser Art, hat Dr. med. J. Preuss in seinen Artikeln „Waschungen und Bäder nach Bibel und Talmud", welche im Jahrgang 1904 der Wiener medizinischen Wochenschrift (Band LIV nr. 2. 3. 4. 7. 9. 10) erschienen sind, ausführlich gehandelt; und ähnlich, großenteils in dessen Spuren, Samuel Krauss in der Zeitschrift Hakkedem, Jahrgänge 1907 und 1908, unter dem Titel „Bad und Badewesen im Talmud". Letztere Arbeit ist auch für sich, in Kommission bei J. Kauffmann, Frankfurt a/M 1908, erschienen; wo im folgenden nach ihr verwiesen wird, geschieht es mit den Seitenzahlen dieses Sonderabdrucks.

3. Eine Übersicht über die Geschichte des jüdischen Baptismus soll in erster Stelle den Spuren nachgehen, welche diese Religionsübung in den literarischen Erzeugnissen der Israeliten hinterlassen hat, bevor das Gesetzbuch der postexilischen Gemeinde sie an seine Regeln band. Weit mehr ist sodann (2.) mitzuteilen von dem gesetzlichen Baptismus, seiner Anordnung und seiner Ausübung, und (3.) von demselben in seiner weiteren Entfaltung sowohl in Palästina als in der Diaspora, zuletzt unter dem Einfluß der rabbinischen Religionslehre, wobei auch ein neuer baptistischer Ritus, die Proselytentaufe, als orthodoxer Brauch ausgebildet erscheint. Von der Epoche an, mit welcher der Hellenismus im Leben der Juden größere Bedeutung gewinnt, wird neben den religiösen Waschungen und Bädern der strengen Anhänger des geschriebenen Gesetzes (4.) ein außergesetzlicher Baptismus erkenntlich: zuerst bei den Essäern, ferner bei einzelnen Persönlichkeiten und ihren Anhängern, dem Lehrer des Josephus, dem Täufer Johannes, dem Autor eines sibyllinischen Buches. Endlich aber erscheinen auf der Bildfläche (5.) einige Sekten mit lebhaftem Baptismus, mit Tauchbädern zur Sündentilgung, die, aus dem Judentum hervorgegangen, noch lange Zeit hindurch dessen Charakter tragen und — sofern sie nicht aussterben — erst in späterer Umwandlung ihn allmählich ablegen: die ebionäischen Judenchristen, die Elchasäer, vielleicht noch ein paar kleinere Sekten, und schließlich die

Sampsäer. Unsere Übersicht zerlegt sich sonach in fünf Teile, die folgendermaßen benannt werden können:

Erster Teil: Die vorexilischen Baptismen,

Zweiter Teil: Der gesetzliche Baptismus im Judentum,

Dritter Teil: Die Weiterbildung des gesetzlichen Baptismus im Judentum,

Vierter Teil: Außergesetzlicher Baptismus im Judentum,

Fünfter Teil: Der außergesetzliche Baptismus und das Tauchbad zur Sündenvergebung in den aus dem Judentum hervorgegangenen Sekten.

Einleitung.

1. Die Partieen des jüdischen Gesetzes, in denen die Gebräuche der religiösen Reinigung und Heiligung beschrieben und vorgeschrieben werden, gehören alle zu den nachexilischen Bestandteilen der Bücher Mose. Indessen finden wir in den erzählenden und prophetischen Schriftstücken der älteren Zeit ganz gleichartige Gebräuche erwähnt: es wird deren Ausübung erzählt oder auf sie angespielt, und zwar, wenn nicht gerade oft, so doch in hinreichender Weise um erkennen zu lassen, daß die Gesetzgebung über diese Materie hervorgegangen ist aus einer durch das Exil hindurch bewahrten priesterlichen Überlieferung.

Damit ist jedoch nicht gesagt, daß die Bestimmungen der uns vorliegenden legislatorischen Abschnitte des Pentateuchs genau so und ebenso unabänderlich auch schon im Königreiche Juda von der Priesterschaft als göttliches Recht erkannt worden wären.

Die Verfasser dieser rituellen Vorschriften waren Männer der Theorie, denen ein priesterliches Empfinden und theologische Überzeugungen anerzogen waren. Als Theologen werden sie manche Anwendung des alten Brauchs, die ihnen götzendienerisch oder abergläubisch erschien, haben fallen lassen; als Theoretiker liebten sie eine methodische und kasuistische Betrachtungsweise, die zum Ausdehnen und Weiterspinnen des Überlieferten führte; als Priester waren sie geneigt, die Religionsübung in Formen vorzuschreiben, die wohl dem entsprachen, was von jeher für besonders wirksam und wünschenswert gehalten worden war, mitunter jedoch weit hinausgingen über das, was ehedem für allenfalls genügend gegolten hatte.

2. Andrerseits bekunden einige wenige Abschnitte des postexilischen Gesetzes den Glauben, daß der Mensch, wenn er mit Heiligem in Berührung gekommen ist, eben deswegen der Reinigung bedürfe: darin erkennen wir das Nachwirken oder in vereinzelten Beziehungen Fortleben einer alten Anschauung, nach

welcher die einem Menschen oder Dingen anhaftende Heiligkeit geeignet war, ihm selbst und andern in der nicht-heiligen Welt des Alltagslebens Schaden zuzuziehen (Lev 6 20—21. 16 23—28. Num 19 7. 8. 10. 21; vergleiche auch Ezech 44 19. 46 20 und Jes 65 5). Es erklärt sich dieses, womit auch einzelne Züge der heiligen Legende noch zusammenhangen (1 Sam 6 19, 2 Sam 6 6. 7 die Heiligkeit der Gotteslade), am besten aus der Annahme, daß die Begriffe „heilig", „unrein", „rein" (טהר טמא קדש) sich aus primitiven Anschauungen oder Sitten entwickelt haben, nämlich aus solchen, welche die allgemeine Völkerkunde mit einem den Polynesiern entlehnten Wort als Anschauungen und Sitten des tabu zu bezeichnen pflegt.

Das tabu bedeutet einen außerordentlichen Zustand oder Existenzmodus, den Zustand der Verbindung oder vielmehr Erfüllung mit den Zauberkräften der Natur. Für Fürsten, Adlige, auch wohl für Weise, das heißt Zauberkundige und Wahrsager, sowie für manche Sachen, ist das tabu dauernder Zustand; für die gemeinen Sterblichen tritt es nur zeitweilig ein. Die geheimnisvollen Kräfte aber, welche das tabu bewirken, sind für alle Wesen und Dinge, die sich nicht im tabu-Zustand befinden, äußerst gefährlich. Daher die Menschen und Sachen, welche tabu sind, von diesen andern sorgsam getrennt gehalten, isoliert werden. Und beim Austritt aus dem tabu-Zustand auch dafür gesorgt werden muß, daß von jenen Kräften nichts am Menschen oder an den Sachen haften bleibt. Unter den Mitteln, durch welche man sich deren entäußert, ist die Lustration, das Baden oder Abwaschen des Leibes, wohl das am meisten verbreitete.

Bei den Israeliten, wie bei vielen andern Völkern, sind diese Anschauungen und Sitten bereits in vorhistorischer Zeit mit animistischen Vorstellungen, mit dem Glauben an Geister und an Götter in Verbindung gebracht worden. Die geheimen Kräfte der Natur werden als Mächte und als Geister nach Art der Totengeister, also als Götter, vorgestellt. Die Zauberer werden zu Priestern, die zauberkräftigen Handlungen behaupten sich in den Kultusbräuchen.

In dem Zeitraum, der auf die Verbindung der tabu-Anschauungen mit der animistischen Geister- oder Seelenvorstellung folgte, muß — soviel darf bei dem heutigen Stande der Wissenschaft als wahrscheinlich behauptet werden — den Vorfahren des Volkes Israel (denen in Kanaan sowohl als denen in den angrenzenden Steppengebieten) Purifikation für notwendig gegolten haben, mehr noch als zur Vorbereitung auf die Kultgemeinschaft mit den Geistern und Göttern, bei der Rückkehr aus dem Zusammensein mit diesen und von der Berührung ihres Eigentums ins Alltagsleben. Die Heiligkeit der höheren Wesen infiziert durch ihre

Berührung und auch schon durch ihre nahe Gegenwart Menschen wie Dinge; durch ihr Eigentum — das von ihnen in Besitz genommene und das ihnen dargebrachte — hindurch infiziert ihre Heiligkeit den Menschen, der in irgendwelcher Weise daran teilnimmt; außerhalb der Sphäre dieser höhern Wesen aber würde ihre Heiligkeit gewißlich Schaden anrichten, ja verderblich wirken: darum ist es nötig, bei dem Austritt aus ihrem Bereich und aus dem heiligen Gebiete sich der Heiligkeit wieder zu entledigen. Dies geschieht durch Anwendung der herkömmlichen Zaubermittel, die in der Religionsgeschichte als Riten oder Kultusbräuche bekannt sind; es kann beispielsweise dadurch geschehen, daß man sich badet, und dadurch daß man sich den Leib, unter Umständen auch nur die befleckten, d. h. von der Heiligkeit infizierten, Körperteile wäscht oder abreibt.

3. Eine andere Erscheinung der mit dem Animismus verbundenen tabu-Anschauungen ist, daß man in gewissen körperlichen — z. B. krankhaften oder geschlechtlichen — Zuständen dem Einfluß der Geister oder Götter und ihrer gefährlichen Heiligkeit mehr denn sonst ausgesetzt zu sein glaubt. Auch dann schützt man sich durch die zauberkräftigen Mittel und, bei Beendigung des Zustandes, bevor man den alltäglichen Verkehr mit der Menschenwelt wieder aufnimmt, sowohl diese als sich selbst durch die Purifikation.

Wie oder inwiefern die verschiedenen Verunreinigungen der jüdischen Religionslehre ehedem als Fälle der Berührung mit der Geister- und Götterwelt betrachtet worden seien, darüber enthalten neuere Kommentare zum Buch Leviticus (cap. 11 ff.), Lehr- und Handbücher der Archäologie (wie Benzinger's 2. Aufl.) und solche der israelitischen Religionsgeschichte (B. Stade's „Grundriß" I S. 134 ff.) das Wichtigste: Nachweise, die ausreichen um diese Art der Erklärung im allgemeinen zu rechtfertigen, nebst Angaben von ethnographischen Parallelen und weiterer Literatur. Eine Fundgrube sind namentlich die Lectures on the religion of the Semites von W. Robertson Smith 1889, 2. Aufl. 1894.

4. Die alttestamentlichen Schriften, auch die Erzählungen in der Form, wie sie uns überliefert worden sind, lassen nur den einen Gott Jahwe als heilig gelten und nur den Menschen, der mit ihm in Kommunion getreten ist, als „geheiligt": den Opfernden, der teilnimmt an der Opfermahlzeit, den Priester, den Krieger im Feldlager, auch den König und den Propheten. Die andern Götter und die Totengeister gelten jetzt für „unrein", und wer mit diesen in Verbindung getreten ist hat sich „verunreinigt". In älterer Zeit, bevor Jahwe als der einzige wirkliche Gott anerkannt war,

hatten die andern Götter und Geister ihre Heiligkeit so gut wie er. Israeliten, die solchen noch dienten, waren sich auch ihrer Heiligkeit wohl bewußt: Jes 65 5. Die Phönizier nannten ebenfalls ihre Götter „heilige“ (אלם קדשם), und die mit „heilig“ zusammengesetzten palästinensischen Orts- und Flußnamen (manchmal zu einfach קדש abgekürzt) sind ursprünglich gewiß nicht dem Gott Jahwe geweiht gewesen. Daß aber, nach dem Sieg der jahwistischen Theologie, das „heilig“ der andern Götter und Kulte nicht einfach geleugnet, sondern als „unrein“ bewertet wurde, — dieser Umstand weist darauf hin, daß die Heiligkeit jener andern Götter und Geister mit der des Gottes Jahwe einen Gegensatz gebildet hat. Die Götter verschiedener Art und Herkunft unterschieden sich nicht nur durch verschiedene Kultusbräuche, sondern auch die Heiligkeit des einen war nicht die des andern. Wer an der Verehrung eines Gottes teilgenommen hatte, dazu ihm geheiligt worden war, der war in dem Zustande dieser Heiligkeit unfähig, einem andern, dem ersteren fremden Gott kultisch zu nahen: wollte er dies, so mußte er zuvor jener Heiligkeit entledigt und dem andern Gott geheiligt werden. Der exklusive Jahwismus setzte auch die sprachliche Trennung der Heiligkeit Jahwes von derjenigen anderer Götter und Geister durch, indem er diese nur noch mit den Worten „Unreinigkeit“ und „Verunreinigung“ bezeichnen ließ.

5. Daraus, daß die Wörter קדש, טהר und טמא, die wir aus dem Hebräischen mit „heilig“, „rein“ und „unrein“ übersetzen dürfen, in gewissen andern Sprachen des semitischen Stammes „hell“ „poliert“ „sauber“ und „befleckt“ „schmutzig“ bedeuten, scheint hervorzugehen daß die Heiligkeit bei den Semiten, folglich auch bei den Israeliten, schon sehr frühzeitig als ein äußerer Zustand, als ein dem Leibe anhaftender Stoff aufgefaßt wurde. Das Baden und Waschen zur Aufhebung des tabu-Zustandes entspricht besonders dieser Auffassung und muß sie natürlicherweise immer mehr zur vorherrschenden machen, wenn es den hervorragendsten Platz unter den Riten einnimmt. Bei den Israeliten scheint dies von jeher der Fall gewesen zu sein.

In der Erzählung von dem glänzenden oder strahlenden Angesicht des Moses, nachdem er mit dem heiligen Gott zusammengewesen, Ex 34 29—35, erscheint die Heiligkeit des Gottes Jahwe als ein Glanz, identisch mit dem Geistesstoff der göttlichen Herrlichkeit (δόξα 2 Kor 3 7—18), und zugleich contagiös wie in den Teil II § 6 anzuführenden Stellen.

Erster Teil.

Die vorexilischen Baptismen.

I. Mutmaßliches über Lustrationen bei den Vorfahren der Israeliten in der Steppe und in Kanaan.

1. Über das Leben der ehemaligen israelitischen Stämme in der Steppe, bevor sie in Kanaan seßhaft wurden, gibt es lediglich religiöse Legende. Die Autoren der Erzählungen haben ihre eigenen religiösen Anschauungen den Urvätern beigelegt, nur mit solchen Modifikationen, als sich aus ihren Vorstellungen von der alten Zeit und von den Bedingungen der nomadischen Existenz ergaben. In Wirklichkeit werden die nomadisierenden Vorfahren des Volkes Israel auch in religiöser Beziehung sich von andern Volksstämmen nicht wesentlich unterschieden haben, zumal nicht von andern derselben Rasse angehörigen, die bis in die Gegenwart sich nähren, kleiden und überhaupt leben von der Milch und Wolle ihrer Herden, von einem lässig betriebenen Ackerbau, und außerdem von Raubzügen in benachbarte Gebiete. Bei den Völkern dieser Bildungsstufe sind die tabu-Anschauungen allgemein verbreitet, in der Regel — und bei den Semiten schon in ältester Zeit — mit dem Glauben an persönliche höhere Wesen, an Geister und Götter, verbunden. Ob von den Mitteln zur Reinigung, um aus dem Tabu und dem Zustand der Kommunion mit den geheimnisvollen Wesen in den normalen menschlichen zurückzugelangen, jenen Wanderstämmen das Abwaschen des Leibes bereits bekannt gewesen sei, wissen wir nicht. Wenn ja, so muß doch wahrscheinlich heißen daß ihnen, in wasserarmen Triften, ein Abreiben mit Sand oder Erde genügt, auch zu dem Zweck der religiösen Lustration genügt habe.

2. Palästina wird wohl in der Bibel, im Buch Deuteronomium, gerühmt als „ein schönes Land mit Wasserbächen, Quellen und Seen, die in den Tälern und auf den Bergen entspringen“; anders

als Ägypten „trinkt es Wasser, wenn der Regen fällt“: Deut 8 7. 11 10f. Aber nur im Vergleich mit den im Süden und Südosten angrenzenden Steppen ist es ein gut bewässertes Land. Schon zur biblischen Zeit war es in Kanaan wie heutzutage (1 Sam 12 17): fünf Monate in einem fort dauert alljährlich die Periode des Sommers, während deren kein Regen fällt und nur Tau das Erdreich erquickt. Teiche und Bäche vertrocknen, sogar der Kischon behält nicht sein Wasser. Der Jordan fließt, außerhalb der galiläischen Landschaft, von allen menschlichen Wohnorten weit entfernt. Als es noch keine Wasserleitungen gab, war man überall — abgesehen vom Ufer des Sees Gennesaret — in der trockenen Jahreszeit angewiesen auf Zisternen, die sich doch zuletzt erschöpften, auf Brunnen, deren manche versiegten, und auf die spärlichen perennierenden Quellen und Bächlein. Unter solchen Umständen wird in der zweiten Hälfte des Sommers der Bewohner Kanaans sich selten gewaschen und auch der fromme Israelit die kultische Reinigung, wenn überhaupt, nicht durch Abwaschen des ganzen Leibes mit Wasser verrichtet haben. Zu Zeiten solcher Dürre endlich, da mit jedem Wassertropfen gegeizt werden mußte, blieb nichts anderes übrig als, zu religiösen wie zu andern Reinigungen, sich trocken abzureiben.

3. Die Semiten in sehr wasserarmen Ländern säubern sich den Leib anstatt mit Wasser oft genug durch Abreiben mit Sand oder Erde. Die Israeliten scheinen auch Kleien (die zerriebenen Getreidehülsen) dazu benutzt zu haben.

Imm. Benzinger bemerkt in seiner Hebr. Archäologie (1. Aufl. 1894 S. 108; 2. Aufl. 1907 S. 85): „Der Beduine der syrischen Steppe sieht das Waschen mit Wasser als freventlichen Luxus an; er bedient sich zum Abreiben des Körpers des feinen Wüstensandes.“

In der Mischna Pesachîm steht unter andern Bestimmungen, um zu verhüten, daß man am Pascha Gesäuertes im Haus habe, auch diese II 7: „Eine Frau soll die Kleien, welche sie in ihrer Hand zur Badeanstalt trägt (שתולין בידה למרחץ), nicht einweichen, sondern sie trocken auf ihren Leib reiben.“ Auf einen Brauch, den vom Wasser naß gewordenen Leib trocken zu reiben, ist dies schwerlich zu deuten, weil man dazu doch gewiß nicht nasse Kleien verwendet haben würde. Es scheint wirklich an eine Säuberung gedacht zu sein, die durch Abreiben mit Kleien zustande kam.

Solch trockenes Abreiben kann auch als religiöse, dem religiösen Abwaschen gleichwertige Handlung vorgenommen werden.

Orthodoxe Lehrer jüdischen und muslimischen Glaubens haben noch vorgeschrieben, in Ermangelung des Wassers zur Erfüllung der religiösen Pflicht Sand, Erde, Kieselsteine oder Späne als Reinigungsmittel zu verwenden. Sie können damit sehr wohl lediglich bereits bestehenden uralten Brauch bestätigt haben.

In Ansehung des Händewaschens vor dem Beten enthält der babylonische Talmud folgende Lehre eines aus Palästina nach Babylonien verzogenen Rabbinen, Berakhôt fol. 15a: „Wer kein Wasser hat um sich [vor dem Beten] die Hände zu waschen, der reinige (קנח „abwischen“ „abreiben“) seine Hände mit Erde, mit Kieselsteinen, oder mit Spänen (ביצפר ובצרור ובקסמית).“

In den Voyages du sieur Aubry de la Motraye en Europe, Asie et Afrique etc. (2 tomes, La Haye, T. Johnson & J. van Duren, 1727) findet sich, als Appendix I (mit besonderer Paginierung) zum ersten Band, die französische Übersetzung einer im Jahr 1697 von dem Reisenden zu Rama in Palästina erworbenen, in spanischer Sprache geschriebenen Abhandlung über die fünf Gebote des Gesetzes Gottes, als deren Autor ein Muslim „Mahomet El Pizça, natif de Valence, habitant de Séville“ genannt wird. Daselbst sind (pagg. 4 und 5) die religiösen Ablutionen, sei 's des Kopfes und der Extremitäten (wodu), sei 's des ganzen Leibes (tabor) beschrieben, welche vor dem Hersagen des Glaubensbekenntnisses und der Gebete zur Reinigung erforderlich seien. Es wird dazu klares Wasser verlangt. Hernach aber folgt (pag. 5 unten) mit Rückbeziehung auf beide Arten der Ablution (wodu und tabor) noch die Parenthese: „quoiqu'en cas qu'il ne se trouvât point d'eau, on pourroit se servir de sable, ou de terre, ou de pierre, ou autre production de la terre, ce qui se nomme *tayamum*, et se fait en se frottant l'intérieur des mains, la face une fois, puis encore une fois les mains, les bras, jusqu'au delà des noeuds des coudes, en un mot, comme on feroit avec de l'eau“.

Sogar ist nicht ausgeschlossen, daß man mitunter durch trockenes Reiben mit den bloßen Händen sich so gut wie möglich säuberte zur religiösen Reinigung, wie das bei den Arabern in Algier beobachtet worden sein soll.

So laut eines von E. F. K. Rosenmüller, Das alte und neue Morgenland, Leipzig 1818ff. III S. 229 mitgeteilten Passus aus Pitt, Nachrichten von der Religion und den Sitten der Mohammedaner, S. 44. Es handelt sich vielleicht nur um

ein mimisches Andeuten des Waschens, womit man, wenn kein Wasser vorhanden ist, der religiösen Pflicht noch Genüge zu leisten hofft.

4. Das hebräische Wort für das Waschen des Leibes (רחץ) bedeutet zwar von Hause aus in den semitischen Sprachen die Bespülung (assyrisch „überströmen“, äthiopisch „schwitzen“), aber das muß der Hebräer in seiner Sprache nicht mehr empfunden haben. Wenn das spätere (postexilische) Gesetz in seinen Reinigungsvorschriften niemals versäumt, die Waschung ausdrücklich „mit Wasser“ zu verlangen, so bedeutet dies schwerlich einen Gegensatz gegen Abwaschen mit Milch, Wein, Blut oder andern Flüssigkeiten, sondern wird es die Absicht haben, das trockene Waschen auszuschließen. Dann jedoch muß dieses auch zum Zweck der religiösen Reinigung ehedem manchmal vorgekommen sein.

Immerhin wird der Hebräer, wenn er das Wort רחץ „waschen“ hörte oder verwendete, ebenso wie wir bei unserm „waschen“ oder „taufen“ zunächst an die Verrichtung mit Wasser gedacht haben. Und natürlich wird er auch die religiöse Reinigung am liebsten mit Wasser vorgenommen haben. Indessen möge jetzt doch bemerkt werden: in der Erzählung von dem Weibe des Uria, welches der König David von seinem Dache aus beobachtete, als sie sich zur rituellen Reinigung wusch (2 Sam 11 2. 4), ist nicht ausdrücklich gesagt, daß sie es mit Wasser tat.

Aus einer Stelle des Ezechiel (36 25) darf vielleicht geschlossen werden, daß man sich auch durch Besprengung mit Wasser rituell reinigen konnte und in dem Falle der geringeren Quantität an Wasser durch Beimischung zauberkräftiger Bestandteile eine erhöhte Wirksamkeit zu geben versuchte. Bei der Besprechung der Periode, welcher Ezechiel angehört, kommen wir darauf zurück.

5. Ferner liegt in der Natur der Sache, daß bei Befleckungen durch Berührung mit verunreinigenden Dingen man oft genug ein Waschen oder gar nur Abreiben des betroffenen Körperteils für ausreichend erachtete, zumal wenn die Berührung nur vorübergehend stattgefunden hatte und man sogleich dabei gewesen war, die Befleckung auszutilgen.

6. In den ersten Jahrhunderten der Seßhaftigkeit im Lande Kanaan, während deren die eingewanderten Stämme sich mit der einheimischen Bevölkerung zu dem neuen Volk Israel zusammenschlossen, ja noch bis tief in die Zeit der beiden Königreiche, blieb die Ausübung der Religion eine Sache, die durch das Herkommen, durch die jeweiligen Interessen der Ortschaften, Geschlechter,

Familien, und durch die religiösen Regungen der Einzelnen veranlaßt und bestimmt wurde. Zumal im individuellen Leben hing die Beobachtung des Brauches und die Form, mit welcher man sich zufrieden gab, noch ganz davon ab, ob und in welchem Grade die Furcht vor Schaden und das Gefühl der Hilfsbedürftigkeit sich eingestellt hatten.

Die Priester verwahrten in Gotteshäusern besonders wirksame Heiligtümer, opferten dort oder auf Höhen von den Gaben, die man ihnen, d. h. der Gottheit, brachte, gaben durch ihr Orakel die Entscheidungen, die man verlangte. Mochte auch jede von den vielen einzelnen Priesterschaften von jeher beflissen sein, für die kultische Betätigung an der von ihr behüteten heiligen Stätte Normen festzustellen, — dieses ebenfalls für die vielfache religiöse Praxis außerhalb derselben zu tun, kann den Priestern noch gar nicht in den Sinn gekommen sein.

So wird man in dieser Periode die rituelle Reinigung nach Möglichkeit und Gelegenheit, nach Ängstlichkeit oder Sorglosigkeit, nach Eifer oder Bequemlichkeit in sehr verschiedenen Formen ausgeübt, oder auch sie unterlassen haben. Auch in Ansehung der Frage, ob sie nötig sei, konnte noch jede Gemeinschaft (jeder קהל), jede Behörde, und manchmal der Einzelne für sich nach eigenem Ermessen urteilen.

II. Die religiöse Lustration bei dem vorexilischen Volk Israel etwa vom neunten Jahrhundert an.

7. In der zweiten Hälfte der alten Königszeit hat, im Zusammenhang mit dem allmählichen Zerfall der alten sozialen Verhältnisse, das israelitische Volk seinen selbstherrlichen Charakter großenteils verloren. Wie es sich von königlichen Beamten regieren läßt, so hat es sich auch in religiösen Dingen mehr und mehr unter die Vormundschaft der Priester begeben. Und je mehr man sich daran gewöhnte, die Sorge für das religiöse Verhältnis der Priesterschaft zu überlassen, desto mehr wird auch der Einzelne die Reinigungen ausgesetzt haben, bis er vor dem Priester erscheinen mußte, d. h. bis er an dem öffentlichen Kultus beim Gotteshause oder auf der Bama teilnehmen, oder im persönlichen Interesse eine kultische Handlung verrichten wollte, zu welcher er der priesterlichen Beihilfe bedurfte. Dann fielen schon gleich Reinigung und Heiligung in einen Akt zusammen. Die Priester ihrerseits werden die Reinigungen zur Rückkehr ins Alltagsleben immer weniger für notwendig erklärt haben, je mehr ihnen selbst das Verständnis der alten Bräuche abhanden gekommen war. Außerdem erkannten sie

als entschiedene Anhänger des Gottes Jahwe die Qualität der Heiligkeit ausschließlich ihm und den ihm angehörigen Personen und Dingen zu und verboten die Kommunion mit andern Göttern und Geistern. Dadurch fiel auch die zu diesen Kommunionen gehörige Heiligung weg, und nahmen, wenn man dennoch mit den fremden Göttern oder Geistern kommuniziert hatte, die Reinigungen von solcher verbotenen Kommunion einen exorzistischen Charakter an. So hat die Unterwerfung der Religion unter die Bevormundung der Priester des Gottes Jahwe zunächst eine erhebliche Verminderung, andrerseits eine neue Auffassung der Reinigungs- und Heiligungsgebräuche verursacht.

8. Die aus dieser Periode stammenden Gesetzbücher (das Buch der Rechte Ex 21—23, Deuteronomium, auch die ältesten, vielleicht vorexilischen Bestandteile des Buchs Leviticus) enthalten nichts von der rituellen Reinigung (Deut 23 10—15 ist aus späterer Zeit).

Den andern, den erzählenden und den prophetischen Schriftstücken läßt sich wenigstens einiges entnehmen.

Eine „Heiligung“ wird als vor der Begegnung mit dem Gott Jahwe und vor dem Eintritt in die kultische Gemeinschaft mit ihm als notwendig dargestellt, und zwar ohne daß von vorheriger Verunreinigung die Rede wäre (1 Sam 16 5, Ex 19 10. 14. 22, Jos 3 5, 7 13).

Als Fälle, in welchen Kommunion mit dem Gott Jahwe stattfindet und die Heiligung zu derselben verlangt wird, begegnen folgende:

Die vorher angekündigten großen Manifestationen der Gottheit, in der religiösen Legende Ex 19 10. 14. 22, Jos 3 5. Der Besuch eines Orts, wo die Gottheit nahe ist Gen 35 2 (? והטהרו).

Die feierliche Volksversammlung (קהל), in welcher Beratung gepflogen und Gericht gehalten wurde: daß man sich dazu heiligte, erwähnt die religiöse Legende Jos 7 13f. und folgt aus dem Sprachgebrauch Joel 2 16 (קדשו קהל).

Der Krieg: Deut 23 15, Jerem 51 27f. (vgl. den Sprachgebrauch קדש מלחמה Jer 6 4, Joel 4 9, Mi 3 5).

Die Krieger sind Jahwes „Geheiligte“ (Jes 13 3 מקדשי). 1 Sam 21 6 bedeuten die Worte יהוא דרך חל, wenn echt, „unser Auftrag ist kein kriegerischer, sonst müßten wir deswegen geheiligt sein“.

Die Opfermahlzeit 1 Sam 16 5; das Essen von dem Brote der Gottheit 1 Sam 21 5. 6.

Vielleicht oder unter Umständen auch das öffentliche Fasten (weil es Joel 1 14 heißt: קדשו צום).

Daß ein Mann, der zum Priester, d. h. zur Verwahrung und Bedienung eines Gottesbildes oder eines Orakels angestellt wurde, sich zu heiligen hatte, versteht sich, da er ja in den Verkehr mit der Gottheit eintrat. Durch den Ausdruck „ihm die Hand füllen“ ist dies zwar nicht angedeutet, wohl aber durch den, mit welchem 1 Sam 7 1 erzählt wird, daß die Leute von Qirjat-Jearîm den Eleazar zum Hüter der Lade Gottes (im Hause seines Vaters Abi-Nadab) bestellten: קדשו. Es ist hier wohl nicht zu verstehen, daß die Bevölkerung oder ihre Repräsentanten an dem Eleazar eine Weihezeremonie vollzogen, sondern vielmehr zu beachten daß der Piel-stamm des Zeitwortes קדש mit persönlichem Objekt in den alten Erzählungen die Bedeutung hat: durch Ansage einen Menschen oder eine Familie, oder durch öffentliches Ausrufen eine Bevölkerung zum Eintritt in den Zustand der Heiligkeit, d. h. auch zum Vollzug der Heiligung verpflichten: Ex 19 10. 14, Jos 7 13, 1 Sam 7 1. 16 5, Job 1 5, Jer 51 27.

9. Die biblische Erzählung läßt von dem, worin die Heiligung bestand, noch einiges erkennen. Womöglich soll man schon ein paar Tage vor dem Eintritt in das heilige Verhältnis sich der Kohabitation enthalten (Ex 19 15, 1 Sam 21 6; 1 Sam 16 5 ist zu dieser Fürsorge nicht mehr Zeit). Man wechselt oder wäscht die Kleider, d. h. man legt neue oder frisch gewaschene, oder eigens zu dem Zweck im Gotteshause aufbewahrte Kleider an (Gen 35 2, Ex 19 10. 14, 2 Sam 12 20, 2 Reg 10 22, cf. Ezech 44 19). Waschen des Leibes wird 2 Sam 12 20, sonst aber nicht erwähnt: es galt wohl als selbstverständlich und war in dem Begriff der Wörter „reinigen“ und „heiligen“ schon mit enthalten.

Denn wenn Ex 19 10. 14 das Waschen der Kleider verlangt wird, so erscheint doch wohl als ausgeschlossen, daß der Körper ungesäubert bleiben durfte. Außerdem wird die erste Bedeutung des Wortes für „kultisch reinigen“ טהר „physisch rein“ gewesen sein, man sehe die Nomina Ex 24 10, Ps 89 45, in welchen es Klarheit und Glanz andeutet. Dasselbe bedeutet, wenigstens im Assyrischen, קדש, das hebräische Wort für „heiligen“.

10. Ausnahmen muß freilich selbst die Gottheit sich gefallen lassen, wenn sie einem Menschen, den sie nicht töten will, unerwartet entgegentritt oder ihn ergreift und zur religiösen Raserei bringt. Dann ist weder zum Waschen des Leibes noch zum Wechseln der Kleider mehr Zeit. Den Gottbegeisterten, der so unvorbereitet in die Sphäre des Heiligen gerückt ist, treibt dann die Empfindung dieser Tatsache wohl, die profanen Kleider abzuwerfen: entblößt liegt Saul in diesem Zustande vor Samuel,

1 Sam 19 24. Von der andern, soeben zuerst genannten Eventualität sind nach den alten Erzählern Moses und Josua je einmal betroffen worden. Beide sind sie unversehens in den Bereich des Heiligen geraten, Moses in die Gegenwart der Gottheit selbst, Josua in die des Anführers der göttlichen Heeresmacht. Was nun deswegen von diesen Männern gefordert wird, ist hier wie dort enthalten in den Worten: „Zieh deine Sandalen aus, denn du trittst auf heiligen Boden“ (Ex 3 5, Jos 5 15). Das religiöse Gefühl des Israeliten zeigt sich in diesen Erzählungen nicht gerade anspruchsvoll.

11. Solange das Zusammensein mit der Gottheit, oder die sacramentale Kommunion mit ihr, dauert muß der Zustand der Heiligkeit aufrechterhalten bleiben.

2 Sam 11 8—13 widersetzt Uria sich dem Zureden des Königs David, er möge doch seiner Frau beiwohnen, aus dem Grunde, daß er den Zustand der Heiligkeit des im Felde liegenden Kriegsheeres, dem er angehört, respektieren, nicht gegen dies tabu verstoßen will.

12. Nach Beendigung des Zusammenseins mit dem Gott Jahwe wäre nach ältestem Brauch eine Zeremonie der Entheiligung zu erwarten. Davon wissen die Erzähler nichts mehr, oder wollen sie nichts mehr wissen. Wie es dazu kommen konnte, ist bereits erklärt worden. Jedoch enthält noch die postexilische Gesetzgebung einige Bestimmungen, in denen die vorausgesetzte ältere Übung einer Entheiligung zum Rücktritt ins gemeine Leben durch Baden oder Waschen nachwirkt.

Nämlich die Lev 6 20f. 16 23f. 26. 28, Num 19 7. 8. 10. 21 vorgeschriebenen Waschungen. Ob auch die rabbinische These „Heilige Schriften verunreinigen die Hände“ hierher gehöre, scheint mir sehr fraglich. (Vgl. darüber unten im dritten Teil § 7.)

13. Der Umstand, daß das postexilische Gesetz für den Fall des unfreiwilligen Samenergußes (der Pollution) ausdrücklich und darin von der gewöhnlichen Formel abweichend das Waschen des ganzen Leibes mit Wasser verlangt (Lev 15 16), beweist, daß für diesen Fall in der herkömmlichen Praxis eine Säuberung der befleckten Körperteile, wenn nicht allgemein, so doch von vielen für genügend erachtet wurde. Und eine Stelle im Buch Ezechiel (16 9) scheint zu bezeugen, daß bei der Reinigung der Frauen nach der Menstruation die Wegspülung des Blutes für das wesentliche galt. In beiden Fällen scheint der ursprüngliche Sinn des Brauchs, die Aufhebung eines allgemeinen, den Menschen überhaupt betreffen-

den Zustandes gänzlich aus den Augen verloren zu sein. Nur darf freilich nicht gleich weiter gefolgert werden, daß die bloß örtliche Befleckung lediglich als eine physische Unsauberkeit aufgefaßt worden sei.

Im Ezechiel hebt die Beschreibung, wie Jahwe Jerusalem als seine Braut versorgt und schmückt (16 9) mit den Worten an: „ich wusch dich mit Wasser und spülte dein Blut von dir ab, und salbte dich mit Öl, und kleidete dich kostbar usw.“. Der Ausdruck „dein Blut“ kann hier kaum anders als vom Blut der Menstruierenden verstanden werden; die Abspülung des Blutes ist also rituelle Reinigung. Das Waschen mit Wasser aber steht hier als erster Akt einer luxuösen Versorgung; von religiöser Bedeutung ist nur, daß bei Gelegenheit dieses Bades auch das befleckende Blut vom Leibe entfernt wird.

14. Der Ritus des Besprengens ist durch eine andere, bereits oben (S. 12) erwähnte Stelle des Ezechiel gerade für diese Periode bezeugt. Es spricht dort (36 25) Jahwe zum Haus Israel: „Ich werde reines Wasser auf euch sprengen, daß ihr rein werdet, von allen euern Unreinigkeiten und von allen euren Götzen werde ich euch reinigen.“ Durch das letzte Glied dieses Satzes erscheint die Besprengung als exorzistischer Brauch. Zum Austreiben der bösen Geister, oder dazu, um gegen Einflüsse aus der Geisterwelt fest zu machen, wird die Besprengung das spezifische Mittel gewesen sein. Im Zusammenhang des ganzen Ausspruchs aber wurden kurz vorher die bösen Taten nnd der Götzendienst der Israeliten als „Unreinigkeiten“ bezeichnet und als gleicher Art wie die Unreinigkeit einer Menstruierenden vorgestellt, 36 17. Daran schließend giebt das Wort „ich werde reines Wasser auf euch sprengen, daß ihr rein werdet“ ein gewisses Recht vorauszusetzen und für wahrscheinlich zu halten, daß in dieser vorexilischen Periode auch bei Priestern, wie Ezechiel einer war, die Meinung herrschte, daß die geschlechtliche Unreinigkeit des Weibes, wie durch Waschen (2 Sam 11 2) und durch Abspülen (Ezech 16 9), so auch durch das Besprengen mit irgend einem dazu geeigneten Wasser behoben werden könnte.

15. Im postexilischen Gesetzbuch sind zwei Rezepte für Sprengwasser von vorzüglicher Qualität aufbewahrt. Sie werden, der Hauptsache nach, aus alter Tradition erhalten sein. Eines wird nur vom Priester angewandt, der den genesenen Aussätzigen damit besprengt: in ein Gefäß mit Quellwasser läßt er das Blut eines Vogels fließen und taucht sodann Ysop, Zedernholz und

Karmesin hinein (Lev 14 5. 6. 50. 51). Das andere kann jeder reine Israelit anwenden, um einen, der durch einen Leichnam oder ein Grab verunreinigt ist, zu besprengen; es wird ebenfalls aus Quellwasser bereitet, die Zutat holt man sich vom Priester: sie ist im Heiligtum bereitet und ein Vorrat davon wird an einem reinen Orte aufbewahrt. Die Zutat ist Asche von einer fehlerlosen roten Kuh, die geschlachtet, aber mit ihrem Blute verbrannt worden ist, während Zedernholz, Ysop und Karmesin in das Feuer geworfen wurden (Num 19 2ff.). In ähnlicher Weise, wenn auch manchmal einfacher, wird in vorexilischer Zeit das Sprengwasser bereitet und bei den Priestern zu haben gewesen sein. Und etwas dergleichen muß auch wohl der Ausdruck „reines" Wasser (מים טהורים) in dem Vaticinium des Ezechiel (36 25) andeuten.

16. Im zweiten Buch der Könige wird einmal Elisa als derjenige bezeichnet „der dem Elias Wasser auf die Hände goß". Damit ist nicht auf ein rituelles Waschen der Hände angespielt. Es versteht sich doch wohl von selbst, daß der Prophet Elias, wenn er sich waschen wollte, den Dienst seines Jüngers in Anspruch nahm, und daß dieser seinem Herrn das tiefe Bücken zu ersparen pflegte, indem er mit einem Scherben Wasser schöpfte und es ihm über die Hände goß. Dies besagen die Worte 2 Reg 3 11 אשר יצק מים על ידי אליהו.

Zweiter Teil.

Der gesetzliche Baptismus im Judentum.

I. Die postexilische Gesetzgebung.

1. Der Jude ʿEzra, priesterlichen Geschlechts, brachte bei seiner Rückkehr aus dem Lande der Verbannung in die alte Heimat ein dort, in Babylonien, verfaßtes Gesetzbuch mit. Es war der Hauptstock des in der alttestamentlichen Wissenschaft so benannten Priesterkodex: ein Gesetzbuch das im Jahre 444 vor unserer Ära von der jerusalemischen Gemeinde als mosaisch und verbindlich angenommen wurde, späterhin aber noch mehrfach Erweiterungen erfuhr.

Die Kenntnis von den verunreinigenden Vorkommnissen, Zuständen und Dingen, sowie von den Reinigungsbräuchen konnten die Verfasser der darauf bezüglichen Partieen des jüdischen Gesetzes aus der in ihren eigenen Familien erhaltenen priesterlichen Tradition schöpfen. Indessen ist der Inhalt ihrer Vorschriften noch keineswegs als eine genaue Wiedergabe der vorexilischen Praxis zu betrachten, vielmehr an das in unserer Einleitung über den Charakter dieser Autoren Gesagte zu erinnern.

Die ungleichmäßige Ausführung der Bestimmungen für durchaus gleichartige Fälle läßt das Gesetz an manchen Punkten lückenhaft erscheinen. Es kann dann nur von Fall zu Fall erwogen werden, ob entweder in der einen Vorschrift der Brauch unvollständig kodifiziert, oder umgekehrt in der andern dasjenige, woneben in der parallelen Entsprechendes fehlt, von dem theoretisierenden Gesetzgeber neu ausgesponnen worden sei. Zu den spätesten, in ihrer Umständlichkeit gewiß nicht mehr der Überlieferung entstammenden Bestandteilen des Gesetzes gehören die Elaborate über die Reinigungen vom Aussatz und von der Verunreinigung durch menschliche Leichname oder Gebeine (Lev 13 und 14, Num 19 und 31 19–24).

2. Nach den Bestimmungen des postexilischen Gesetzes in seinem ganzen Umfang, also wie es gegen Ende dieser Periode vorlag und in seinen Lücken nach Maßgabe des Übrigen zu ergänzen ist, haben eine durch Waschen zu tilgende Verunreinigung sich zugezogen:

1° Wer Besprengungswasser und gewisse andere zu kultischen Zwecken benutzte Dinge berührt: Lev 16 26—28, Num 19 7—10.

2° Wer einen toten Menschen, Totengebeine oder ein Grab berührt; auch wer zur Zeit, daß einer stirbt, im Sterbehause anwesend ist: Num 5 1—4, 19, 31 19. 20. 24.

3° Wer von einem Aase ißt, es berührt oder es trägt (transportiert): Lev 11 39. 40. 24—28, 17 13—16. Aas im weitesten Sinn sind alle toten Tiere, aus denen man nicht das Blut hat ausfließen lassen.

4° Durch die geschlechtliche Kohabitation beide, Mann und Frau.

So nach dem am nächsten liegenden Verständnis der Worte Lev 15 18. Bereits Josephus (contra Apionem II 24), das Targum des Onqelos, und die Rabbinen bezeugen diese Auffassung; desgleichen die judenchristlichen Sekten durch ihre Praxis und Lehren. Dagegen haben Luther (laut seiner zum Teil falschen Übersetzung), J. G. Sommer (Bibl. Abhandll. 1846, S. 225) und unter den heutigen Gelehrten namentlich E. König die Stelle so verstanden, daß darin die Rede sei von Mann und Frau, die das Lager mit einander teilen, während jenem ein ungewollter Samenerguß widerfährt. Den von König zuletzt in seinem Artikel „Reinigungen“ in der Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, Band XVI, 3. Auflage (Lpz. 1905) S. 565—567 angeführten Gründen stehen jedoch meines Erachtens zu starke gegenüber. Vor allem die alte jüdische Tradition und der einfach pluralische Nachsatz „sie sollen sich mit Wasser waschen und unrein sein bis zum Abend“, wo die andere Erklärung verlangen würde „sie soll sich“ oder „wie er so soll auch sie usw.“. Sodann die bekannte Bedeutung der Redensart שכב את אשה שכבת זרע, an der auch Lev 15 24 festzuhalten ist (trotz der Stelle Lev 20 18, siehe alte und neue Meinungen darüber in Bertholet's Kommentar 1901, S. 37). Es bleibt der Umstand, daß Lev 22 3. 4 neben dem Ausfließen des Samens nicht noch ausdrücklich der Kohabitation Erwähnung getan wird. Solcher Lücken aber hat das postexilische Gesetz gar manche.

5° Männer und Frauen nach allen Arten von Ausflüssen aus den Genitalien, der gesunden sowohl als der krankhaften: Lev 15.

Nach dem Gesetz (Lev 15 2—15) bildet der krankhafte Ausfluß (Samen- oder Eiterfluß?) des Mannes eine Verunreinigung schwererer Art: wer daran leidet macht auch seine Sachen rituell unrein und verunreinigt weiter durch sie noch andere Menschen, welche die Sachen berühren. Er muß zunächst seine Genesung abwarten, dann am siebenten Tag seine Kleider waschen und sich den Leib waschen, endlich am achten ein Opfer bringen. Ebenso wie für diesen Fall sind (Lev 15 19—30) die Vorschriften für die Frau nach ihrer Menstruation und nach Blutungen außer der Regel. Nur fehlt in den Fällen der Frau beide Male die Vorschrift der Ablution. Da steht zur Wahl, eine große Nachlässigkeit des Verfassers, oder eine alte, durch Zufall entstandene, Verstümmelung des Textes anzunehmen. Auch hat die jüdische Frau von jeher nach der Menstruation sich durch Waschen oder Baden gereinigt; sie tut es bis auf den heutigen Tag.

6° Die Mütter nach der Geburt: Lev 12.

Laut Lev 12 2. 5 ist die Unreinigkeit der Mütter nach der Geburt eines Knaben sieben, nach der eines Mädchens zweimal sieben Tage lang gleich der Unreinigkeit nach der Menstruation. Daraus ist zu schließen, daß auch von den Wöchnerinnen — und zwar am siebenten, bezw. vierzehnten Tag — eine Lustration verlangt wurde.

7° Wenn der Ausfluß eines Mannes krankhafter Art ist, und während eine Frau durch Blutausflüsse in und außer ihrer Regel unrein ist — jeder, der solche Personen und Sachen, auf denen sie gelegen oder gesessen haben, berührt und wer von ihren Ausflüssen berührt wird: Lev 15.

8° Jeder, auf den der Speichel eines an krankhaftem Ausfluß leidenden Mannes geflossen ist, und jeder, der von ihm mit ungewaschenen Händen berührt wird: Lev 15 8. 11.

9° Wer an (wirklichem oder vermeintlichem) Aussatz erkrankt ist: Lev 13, 14.

10° Wer von einem Aussätzigen berührt wird.

Das letztere folgt aus Lev 13 45 f., Thren 4 15. Die Zeremonie der Reinigung des Aussätzigen nach der Genesung ist vielleicht niemals an wirklich aussätzig gewesenen vollzogen worden, da der Aussatz unheilbar ist. — Der vermeintliche Aussatz an Kleidern (Lev 13 47—58) und an Häusern (14 33—53, wozu die Bestimmung, daß man sich verunreinigt durch das Betreten eines solchen Hauses und, in höherem Grade, durch das Schlafen und Essen darin) liefert ein merkwürdiges Beispiel der nachexilischen priesterlichen Wissenschaft.

11° Daß die Berührung mit noch lebenden unreinen Tieren zu einer Lustration verpflichtete, ist trotz dem Wortlaut von Lev 7 21 und 22 5 nicht anzunehmen: bereits nicht mehr in der deuteronomischen Zeit, seitdem das Gesetz die Kategorieen angab, nach welchen alle möglichen Tiere als entweder rein oder unrein bestimmt werden sollten. Man bedenke, daß jetzt Kamel und Esel ebensowohl als Fliege und Mücke zu den unreinen Tieren zählten.

Aus Lev 11 26 kann nichts gefolgert werden, da hier nach בהם das Wort במותם ausgefallen sein dürfte.

Eine Bestimmung, daß wer von einem unreinen Tiere gegessen hat sich deswegen reinigen müsse, war wenigstens für den der es versehentlich getan, notwendig: ist doch gesagt, daß man sich damit verunreinige (Lev 11 43 f., 20 25 f.). Sie fehlt. Vermutlich ist nur ihre Kodifikation vergessen oder verloren gegangen.

3. Die Dauer des Zustandes der Unreinigkeit wird verschieden bemessen. In den leichten Fällen „bis zum Abend", in den schwereren sieben Tage; für die Wöchnerin, die ein Mädchen geboren hat, vierzehn Tage. Es soll ein Abwaschen des Leibes stattfinden: in den leichten Fällen am Tage der Verunreinigung, in den andern nach Ablauf der sieben- und vierzehntägigen Fristen (wie bei andern Völkern zur Beendigung des tabu-Zustandes). In den meisten Fällen ist außerdem ein Waschen der Kleider befohlen, in den schwereren auch — nach der Reinigung — ein Opfer. Für den Aussätzigen kommt zu dem allen noch eine zeremonielle Reinigung durch den Priester, die sich aus Besprengungen mit Sprengwasser und mit Öl, aus Salbungen einzelner Glieder (rechtes Ohrläppchen, r. Daumen, r. große Zehe) mit Opferblut, derselben Glieder und des Hauptes mit Öl zusammenstellt.

4. Durch Berührung mit Aasen und durch die oben an 7. Stelle genannten Ausflüsse werden alle Geräte, Decken usw. des Haushalts verunreinigt, sowie Speisen und Getränke. Die Geräte müssen durch Wasser gezogen und so gereinigt, irdene Gefäße zerbrochen werden: Lev 11 32 f., 15 4. 9. 12. 20. 26.

Etwas Ähnliches ist die Num 31 gegebene Vorschrift, nach welcher die im Krieg von Heiden erbeuteten Gegenstände der rituellen Reinigung bedürfen. Und zwar soll man die metallenen „durchs Feuer gehn lassen" und dann noch mit Sprengwasser besprengen, während die andern, die kein Feuer vertragen, „durchs Wasser gehn" sollen. Die Berührung der noch nicht gereinigten Beutestücke soll sogar auf sieben Tage verunreinigen (31 20. 22—24).

5. Außer den genannten Bestimmungen schreibt der postexilische Kodex — in der Form von Erzählungen von dem, was bereits

Moses getan habe — eine Einweihung der Priester und eine solche der Leviten in ihre Ämter vor durch Zeremonieen, die mit Ablutionen, für die Leviten mit Besprengung und „Reinigung“ nebst Kleiderwaschen, anheben: Ex 29 4, 40 12, Num 8 7. Die Weihe der Priester wird mit dem Wort für „heiligen“ קדש, die der Leviten mit dem für „reinigen“ טהר angedeutet. Beide sind entweder ganz neu erfundene oder durchaus umgestaltete ältere Bräuche.

6. In einigen wenigen Fällen gebietet das postexilische Gesetz noch Waschungen, durch welche man sich nach der Verrichtung heiliger Handlungen oder der Berührung mit hochheiligen Dingen zu reinigen hat: Vorschriften, die nur als Überbleibsel der sonst längst aufgegebenen Entheiligungsprozeduren (oder als archaisierende Nachahmung solcher) verständlich sind.

Dazu rechnen wir die Vorschrift, daß am großen Sühntag der Hohepriester, nachdem er das Versöhnungsblut im Allerheiligsten gesprengt hat, die heiligen Gewänder ausziehn und im Heiligtum niederlegen, seinen Leib an heiliger Stätte mit Wasser waschen und seine gewöhnlichen Kleider wieder anziehn soll, um dann erst in den weniger heiligen Vorhof, wo das Volk versammelt ist, hinauszutreten und sein Geschäft an dem dort stehenden Brandopferaltar zu tun (Lev 16 23. 24, vergl. Ezech 44 19 „damit sie nicht das Volk heiligen durch ihre Gewänder“).

Derjenige, welcher den Farren und den Bock, deren Blut am Sühntag im Allerheiligsten gesprengt worden ist, nachher verbrannt hat, soll seine Kleider waschen und sich den Leib mit Wasser waschen, bevor er sich wieder „ins Lager“ d. h. unter seine Mitbürger begiebt (Lev 16 28).

Ebenso (nach Num 19 7. 8) die zwei Priester — vielleicht sind nur ein Priester und sein Gehilfe gemeint —, welche die zum Sprengwasser erforderliche Asche einer roten Kuh, durch Verbrennung des Tieres usw., bereitet haben. Der reine Israelit, der diese Asche an den reinen Ort, wo sie als Vorrat aufbewahrt bleibt, geschafft hat (19 9. 10), sowohl als derjenige, der einen durch einen menschlichen Leichnam verunreinigten Volksgenossen mit jenem Wasser besprengt, und jeder, der es angerührt hat, soll seine Kleider waschen und bis zum Abend unrein sein (19 10. 21), also doch wohl ebenfalls sich den Leib waschen. Vgl. I § 9.

Im Tempelkultus sollen kupferne Gefäße, in denen Opferfleisch gekocht worden ist, gehörig gescheuert und ausgespült, alle irdenen Gefäße aber zerbrochen werden: Lev 6 11. 20. 21.

7. Rituelle Abwaschung einzelner Glieder am menschlichen Körper ist im Gesetz nur an einer Stelle ausdrücklich vorgeschrieben, und zwar für die Priester. Sie sollen, bevor sie in das

Tempelhaus hineingehen und bevor sie den Dienst am Brandopferaltar verrichten, sich im Vorhof, zwischen dem Haus und dem Altar, die Hände und die Füße waschen (Ex 30 17—21 cf. 40 30—32). Diese Waschung heißt im Talmud qiddusch (קדוש) „Heiligung". — Ein anderer Fall, der alle Israeliten angeht, ist in einer Bestimmung über die mit krankhaftem Ausfluß Behafteten involviert. Solche Patienten sollen sich die Hände mit Wasser abspülen, bevor sie einen andern Menschen berühren (Lev 15 11).

8. Für alle andern im Gesetze statuierten Fälle wird verlangt: Abwaschung „des Fleisches", das heißt des ganzen Leibes mit Wasser, manchmal obendrein das Waschen der Kleider.

Die stehende Formel ist ורחץ במים בשרו, oder kürzer ורחץ במים. Die Auslassung der Objektsbezeichnung (בשרו) hat nichts zu bedeuten: Lev 17 15. 16 deckt sich, im Gegensatz, der vollständige Ausdruck mit dem elliptischen.

Des ganzen Leibes: das war schon die Forderung der uralten Begriffe vom Tabu und von der Heiligkeit gewesen. Im Ezechiel fanden wir (Ez 36 17. 25), daß die vorexilische Priesterschaft gleichen Wert der Benetzung mit einem besonders zubereiteten Sprengwasser beimaß. Das postexilische Gesetz läßt keine Wahl. Die Autoren an den Kanälen Babyloniens kannten den wasserarmen Sommer Palästinas nicht aus Erfahrung. Sie rechneten auf die Ergiebigkeit der Quellen und den Wasservorrat, der sich während der Regenzeit in den Teichen und Zisternen des Landes ansammelt.

9. In dem Gesetz über die Unreinigkeit der sogenannten kleinen Kriechtiere (Maus, Eidechse u. a. m.) wird bestimmt Lev 11 35. 36: „Alles, worauf eins von ihren Aasen fällt (d. h. worauf solch ein Tier im Verenden oder tot hinfällt), wird unrein. Herde und Öfen sollen zerstört werden: sie werden unrein und sollen euch als unrein gelten. Nur Quelle und Grube [als] Wasserbehälter soll für rein gelten." Das heißt: die Fassungen der Quellen oder Brunnen und die Gemäuer der Zisternen braucht man nicht, wie die Backöfen und andere Geräte des Hauses, zu zerstören, wenn einmal eine tote Maus darauf gefunden wird. Man frage nicht, wieso denn von dem stehenden Grubenwasser angenommen werden könne, daß es sich selbst und seinen Behälter reinige. Diese Ausnahmen sind einfach eine Konzession der Theorie an das Leben, ohne welche das Gesetz für die Juden in Palästina unerträglich geworden wäre. Eine Konzession im eignen Interesse des Gesetzes, da sonst in diesem Punkte doch nur Übertretung zu erwarten war; und noch besonders im Interesse der gesetzlichen Reinigungspraxis, für welche in der dürren Jahreszeit der Wasservorrat der Quellen und Zisternen ohnehin kaum ausreichte. Ich bezweifle,

daß selbst Jerusalem mit den guten Quellen des Tempelbergs und den durch sie gespeisten Teichen im Spätsommer so reichlich Wasser hatte, daß die ganze Bevölkerung sich die Ausübung dieser Praxis nach allen Vorschriften gestatten konnte. Der Gesetzgeber hat es ohne weiteres vorausgesetzt. Ob aber mit Recht?

10. Ein Verständnis für den eigentlichen Grund der Verunreinigungen oder dafür, warum die Unreinigkeit überhaupt religiös bewertet werde, haben die postexilischen Gesetzgeber weder gehabt noch angestrebt. Ihnen genügte völlig die Vorstellung, die auch das Gesetzbuch des Ezra bereits vertritt, daß die ganze Sache, Befleckungen und Reinigungen gleichermaßen, göttliche Verordnung sei. Die göttlichen Verordnungen aber beruhen auf dem Wohlgefallen der Gottheit, dessen Gründen und Zusammenhängen der Mensch nicht nachzuforschen hat.

11. Ganz ausnahmsweise heißt es in der Vorschrift für die Ablution, die der von krankhaftem Ausfluß genesene Mann vornehmen soll: „er wasche seinen Leib mit lebendem Wasser“. Hier dürfte das kleine Wort, welches „lebend“ bedeutet, nicht ursprünglich sein (Lev 15 13 מים חיים anstatt מים). Die griechischen Übersetzer scheinen es noch nicht gelesen zu haben. Mit „lebendem Wasser“ ist nach dem alttestamentlichen Sprachgebrauch Quellwasser gemeint (Gen 26 19; Jer 2 13. 17 13; Cant 4 15); auch ein Fluß, dessen Wasser ungetrübt bleibt, freilich nur ein prophezeiter Fluß, wird einmal (Zach 14 8) als „lebendes Wasser“ bezeichnet. Das postexilische Gesetz verlangt „lebendes Wasser“, also Quellwasser, zur Bereitung von Sprengwasser in den mehr komplizierten Reinigungszeremonieen (Lev 14 5. 50; Num 19 17). Aber auch dem vom Aussatz Genesenen, der damit besprengt worden ist, wird das Waschen des Leibes einfach „mit Wasser“ vorgeschrieben (Lev 14 8. 9). Ich halte dafür, daß mit jenem Wort in die Vorschrift eingetragen worden ist was in einer späteren Zeit von den strengeren Lehrern für wünschenswert erachtet, und dann nachher auch für nötig erklärt wurde. Besondere Schwierigkeit hätte übrigens auch das Waschen mit Quellwasser nicht gemacht: von einem Baden oder Untertauchen darin redete das Gesetz ja nicht.

12. Besprengungen mit Wasser sind im Priesterkodex viererlei vorgeschrieben. Es sollen besprengt werden

1° die Leviten bei ihrer Weihe: Num 8. Das Sprengwasser wird in diesem Fall nicht beschrieben, nur mit dem Ausdruck מי חטאת „Entsündigungswasser“ benannt. Dies wird der allgemeine Name für solche Wasser gewesen sein, weil auch Num 19 19. 20 und Lev 14 52 die Wirkung des Besprengens als ein „Entsündigen“ bezeichnet ist (Vergl. noch das חטאת הוא Num 19 9 am Schluß).

2° die vom „Aussatz“ genesenen Personen und Häuser, siebenmal: Lev 14. Das Rezept des dazu vorgeschriebenen Besprengungswassers ist bereits in unserm vorigen Kapitel § 15 mitgeteilt worden. Mit einem Namen wird es Lev 14 nicht benannt.

3° die durch das Berühren eines Leichnams und menschlicher Knochen, sowie durch ihre Anwesenheit im Hause, wo gerade ein Mensch starb, verunreinigten Personen, je einmal am dritten und am siebenten Tag: Num 19. Das Sprengwasser heißt in dieser Verordnung מי נדה „Wasser zur Entfernung von Unreinigkeit“. Das Rezept ist oben S. 18 mitgeteilt.

4° von Heiden erbeutete metallene Gegenstände (mit מי נדה), nachdem man sie erst hat „durchs Feuer gehn lassen“: Num 31, wie oben im § 4 dieses Teils mitgeteilt worden ist.

Bei der Weihe der Leviten und der Reinigung der Aussätzigen folgt auf die Besprengung ein Waschen des Leibes und dann noch eine umständliche Zeremonie im Tempel; die Reinigung der durch das Berühren eines Toten usw. Verunreinigten ist mit nachfolgendem Waschen der Kleider und des Leibes schon zu Ende.

Übrigens ist durch die Rezepte für die Zubereitung der Sprengwasser die vorzügliche Kraft und Eignung des Quellwassers zur Tilgung religiöser Unreinigkeit bezeugt und durch die postexilische Gesetzgebung anerkannt.

13. Es giebt im Gesetz keine Anweisung zur Reinigung vom Götzendienst. Das Gesetz ist von dem Gott Jahwe erlassen für ein Volk, das sich zu seinem Dienst verpflichtet hat. Israeliten, die sich mit andern Göttern abgeben, sollen aus dem Volk ausgerottet werden (Deut 13). Oder aber sie sind eo ipso aus dem Volke Gottes ausgeschieden.

Der Prophet Ezechiel, der noch das Volk im ganzen als durch Götzendienst verunreinigt ansah, erwartete, daß Jahwe selbst es davon reinigen und wiederum zu seinem Volk machen werde: 36 25 37 23.

14. Eine Vorschrift suchen wir im ganzen postexilischen Gesetz vergeblich: ein Gebot für jedermann, vor dem Besuch des Tempels — das heißt vor dem Betreten des Vorhofes — und der Teilnahme am Kultus sich zu heiligen. Es hängt dies mit dem neuen, theologischen, Heiligkeitsbegriff dieser Gesetzgebung zusammen.

Hatte schon der vorexilische Monotheismus eine Sphäre der Heiligkeit nur für den Gott Jahwe anerkannt, so war nach der deuteronomischen Reform, welche den jerusalemischen Tempel zum einzigen Heiligtum des wahren Gottes proklamierte, bei der

Priesterschaft dieses Tempels die Vorstellung aufgekommen, daß die Priester, die Leviten und die reinen Laien in verschiedenen Graden an der Heiligkeit der Gottheit teilnähmen. Nach der Zerstörung Jerusalems entwarf Ezechiel, der selbst dieser Priesterschaft angehörte, ein Zukunftsbild, in welchem Jahwes Geist auf ganz Israel ruht, Jerusalem eine heilige Stadt ist, der Tempel aber zwei Vorhöfe hat, von denen nur der äußere einem jeden Israeliten zugänglich ist. Zum innern Vorhof haben nur die Leviten und die Priester, zum Tempelhause nur die Priester Zutritt. So hat auch der postexilische Gesetzgeber es gemeint: Israel ist Gottes heiliges Volk, als Glied des heiligen Volks ist jeder Israelit, sofern er nicht gerade eine Verunreinigung erlitten hat, befähigt, in den Tempelbezirk einzutreten; weiter aber als in den Vorhof wird der Laie unter keiner Bedingung mehr zugelassen.

Es folgt daraus, daß nur Verunreinigte vor dem Besuch des Tempels ihre rituelle Reinigung zu besorgen hatten.

Die Erzählung 2 Chron 29 5. 34 30 15 besagt, daß Priester und Leviten, um den Dienst im Heiligtum und am Brandopferaltar ausüben zu können, sich heiligen oder sich heilig halten mußten (קדש in der Hitpa'el-form). Da der Verfasser „heiligen“ und „reinigen“ nicht aus einander hält (30 17 לא התקדשו = כל לא טהור), so ist vielleicht auch auf Lev 22 3—7 Bezug zu nehmen. Das was 2 Chr 30 17—19 folgt, betrifft die zum Schlachten der Passahlämmer, die dadurch Jahwe geweiht wurden (להקדיש ליהוה), erforderliche Heiligkeit oder Reinigkeit (Vs. 17 wie oben), und schließlich (Vs. 18 und 19) die für das Essen des Passahlammes gebotene Reinigkeit (כטהרת הקדש, ככתוב — Lev 7 19—21 oder Num 9 6 ff.).

Als Zeugnisse dafür, daß der Besuch des Tempels an sich eine vorherige Ablution erheischte, finde ich bei älteren Autoren angeführt: Joseph Arch VIII 3 9 pg. 346 und Philo, Quod deus sit immutabilis, pg. 294 (ed. Mangey pg. 273 sq., besser bei Cohn und Wendland II pg. 58). Josephus sagt a. O. von dem Vorhof des salomonischen Heiligtums nur, daß „des Volkes alle, die sich durch Reinigkeit und Halten der Gebote auszeichneten“ hineingingen. Philo erinnert in rhetorisch generalisierender Weise daran, daß in Tempel, Gebäude von Stein und Holz, einzutreten, nur unter Anwendung von Reinigungsmitteln und Besprengungen gestattet sei. Schon die Mehrzahl, in welcher der Alexandriner von Tempeln *(τὰ ἱερά)* spricht, und die Mittel, welche er andeutet, beweisen, daß er aus Anschauung heidnischer Bräuche die Regel entnommen hat.

15. Nach talmudischer Überlieferung hätten die gesetzlichen Reinigungsgebote überhaupt nur für den Verkehr mit dem jerusalemischen Tempel gegolten. Dafür läßt sich das Schlußwort des Kapitels über die Reinigungen im Buch Leviticus (15 31) anführen. Es besagt jedoch nur, daß die Israeliten, wenn sie die Reinigungen unterließen, beim Verunreinigen der Wohnung Gottes ihre Unreinigkeit mit dem Tode büßen würden. Das heißt doch wohl: im Falle, daß sie dann, als Unreine, einmal den Tempel oder seinen Vorhof (denn auch dieser ist „heiliger Ort" Lev 6 9. 19. 10 12f. 16 24) besuchen würden. Es ist nicht anzunehmen, daß ein Autor, noch dazu ein Gesetzgeber, welcher zuvor die Gebote jedesmal in einer Form gegeben hat, die sie als unbedingt verbindlich erscheinen läßt, durch einen solchen Schlußsatz plötzlich diese Verbindlichkeit in eine sehr bedingte verwandeln wollte. Freilich aber muß die Wasserarmut Palästinas in der trockenen Hälfte des Jahres die Erfüllung der Reinigungspflicht in enge Schranken zurückgedrängt, in Judäa außerhalb Jerusalems sie auch meistens zur Unmöglichkeit gemacht haben. Vergl. noch in unserm III. Teil § 17.

16. Talmudische Lehre ist außerdem, das Gesetz habe die rituelle Reinigung des Leibes verlangt durch Bäder, in denen man untertauchte. Das kann nicht zugegeben werden.

Solch ein Tauchbad heißt im Talmud ṭᵉbîlâ, von dem hebräischen Zeitwort ṭabal, „er tauchte ein", „tauchte unter". Das im Priesterkodex vorgeschriebene „Abwaschen des Leibes mit Wasser" kann gewiß durch Baden und Untertauchen, es kann aber ebensowohl durch Übergießen oder Abspülen gemacht werden.

2 Reg 5 14 befolgt Naʿᵃmân den Rat des Propheten Elisa, sich im Jordan zu waschen (רחץ), dadurch, daß er in dem Fluß untertaucht (טבל). Aber Jes 4 4: „der Herr wird den Schmutz der Töchter Sions abwaschen" kann רחץ nur „abspülen", nicht „untertauchen" bedeuten.

Wenn also das postexilische Gesetz Tauchbäder verlangte, hätte es das Wort für „untertauchen" verwenden müssen. Es findet sich aber in den Vorschriften des Gesetzes nur da, wo es heißt, daß der Priester seinen Finger, oder einen Ysop u. a. m. in Blut, Öl oder Wasser tauchen soll, um dann Personen oder Gegenstände zu besprengen oder zu benetzen, und dabei hat dies Eintauchen gar keinen religiösen Wert (Ex 12 22; Lev 4 6. 17, 9 9, 14 16. 51; Num 19 18).

Auch gab es in Palästina zur Zeit Ezra's, als das Gesetz dort angenommen wurde, nur sehr wenig Gelegenheit zum Baden. Flüsse, in denen man hätte untertauchen können, waren nur der Jordan und seine größten östlichen Zuflüsse. Teiche und Höhlen

trockneten in der regenlosen Periode aus. Öffentliche Badehäuser wurden erst viel später eingerichtet. Daß Privathäuser, Paläste oder Gärten in Palästina mit Einrichtungen zum Baden versehen waren, ist nirgends bezeugt, und vor dem hellenistischen Zeitalter auch nicht wahrscheinlich. Ein Gesetzgeber also, der Tauchbäder verlangte, hätte auch anordnen müssen, daß überall im jüdischen Lande, oder doch gewiß in der Nähe des Tempels, in Jerusalem, Gelegenheit zum baden geschaffen würde.

Ja, er durfte auch nicht unterlassen, eine solche Gelegenheit vorzusehen in seiner Beschreibung des mosaischen Heiligtums, welche doch als Muster für den zu erbauenden Tempel gedacht ist, wenn in seinem Gesetz für den großen Sühntag dem Hohenpriester vorgeschrieben wird, seinen Leib mit Wasser zu waschen במקום קדוש „an heiliger Stätte“, d. h. im Vorhof, Lev 16 24. Das Wasserbecken, in welchem die Priester vor dem Eintritt in die heilige Wohnung und vor dem Dienst am Brandopferaltar sich Hände und Füße waschen sollen, „zwischen dem Offenbarungszelt und dem Altar“, hat er nicht vergessen.

Der den religiösen Anschauungen des postexilischen Gesetzes ganz ergebene Verfasser der Chronik behauptet bei der Beschreibung des salomonischen Tempels (2 Chr 4 6), die Becken der zehn Fahrstühle seien „zum Waschen“ dagewesen, die Sachen für das Brandopfer habe man darin abgespült; das eherne Meer aber dazu, daß die Priester sich drin wüschen. Beides ist, wegen der angegebenen Höhe und Bauart der genannten Geräte, ganz unglaublich. Die Behauptung hat jedoch ihre Wichtigkeit insofern, als sie wohl beweist, daß in dem Vorhofe des postexilischen Tempels ein gegrabenes Bassin oder Reservoir, in welchem rituelle Tauchbäder vorgenommen werden konnten, zur Zeit des Chronisten noch nicht vorhanden gewesen ist, da er andernfalls ein solches Bassin oder Reservoir auch im salomonischen Tempel vorausgesetzt haben würde. Auch die Ablution des Hohenpriesters ist also bis dahin kein Tauchbad gewesen.

Man sehe die Beschreibung des ehernen Meeres und der Becken, ihrer Anordnung und ihrer Maße 1 Reg 7 23–38 und 2 Chr 4 2–6. Es bedarf keiner sehr starken Einbildungskraft, um einzusehen, daß ein Mensch, der im Ehernen Meer hätte baden wollen, nicht leicht lebendig wieder herausgekommen wäre.

17. Obgleich das postexilische Gesetz von denen, die nicht gerade Priester waren, nur in ganz seltenen Fällen eine Reinigung aus Anlaß des Kultus verlangt und auch sonst nicht allzuviele aus Anläßen des täglichen Lebens, so muß es doch, wenn treu be-

folgt, das Waschen oder Baden zu einer recht häufigen Beschäftigung im Leben der Juden gemacht haben. Dazu genügten die Vorschrift der Reinigung nach jeder Kohabitation, für Mann und Weib, und die Lehre, daß die rituelle Unreinigkeit in allen schwereren Fällen sich durch Berührung auf Personen und auf Sachen, sowie von den Sachen sich wieder auf Personen fortpflanze.

II. Die gesetzlichen Baptismen nach späterer Auffassung.

18. Im hellenistischen Zeitalter, als bald die Ptolemäer bald die Seleuciden ihre Herrschaft über Palästina ausdehnten, kamen hohe Beamte und mancherlei Einwanderer in das Land. Es währte nicht lange, so gab es in allen Gegenden westlich, nördlich und östlich von Judäa Städte mit heidnischer Bevölkerung; in manchen, wo daneben eine Judenschaft ansässig war, vertrugen die beiden Parteien sich aufs beste (2 Makk 12 29–31). Wohlhabende Juden, die in Babylonien, in Syrien, in Ägypten heimisch waren, besuchten Jerusalem, um im Tempel ihre Frömmigkeit zu betätigen. Auf solchen Wegen drangen verfeinerte Lebensformen und auch Anschauungen fremder Kultusweisheit in die jüdischen Gemeinden des heiligen Landes ein.

Im Talmud ist — für das letzte Jahrhundert vor der Zerstörung des Tempels — reichlich bezeugt, daß es in vielen Städten Palästinas öffentliche Badehäuser gab, sowohl Heilbäder als Luxusbäder. Diejenigen, die nicht in jüdischem Besitze waren, wurden von Juden, Männern und Frauen, mitbenutzt, sogar für ihre religiösen Reinigungen.

Näheres darüber in den oben, Vorbemerkung § 2, genannten Arbeiten von Preuss und Krauss.

Eine Badeanlage im Privathaus betrachtete noch Flavius Josephus als einen königlichen Luxus.

Bell. jud. V 4 3: Herodes der Große habe in der von ihm erbauten Phasaël-Burg außer prächtigen Wohnungen auch ein Bad eingerichtet „damit der Burg nichts fehle, um als eine königliche zu erscheinen“.

19. In dieser Periode ist auch für Badegelegenheit in der Nähe des Tempels gesorgt worden. In der Mischna ist bezeugt, daß am Ölberg eine Badeanstalt war (bet-ṭ^{e}bîlâ, Para III 7).

Zur Zeit des herodianischen Tempels gab es nahe bei dem „Tor des Nikanor“ — welches von dem Vorhof, der auch den jüdischen Frauen, in den Vorhof „der Israeliten“, der nur Männern zugänglich war, führte — eine Zelle oder Kammer „der Aus-

sätzigen". In der Mischna Nega'îm XIV 8 wird berichtet, daß der vom Aussatz Genesene am achten Tag seiner Reinigung darin ein Tauchbad nahm (טבל בלשכת המצורעים) und sogleich darauf sich an das genannte Tor stellte, wo ein Priester die gesetzlichen Salbungen an ihm vornahm (Lev 14 14 ff.). Im Gesetz aber sind Tauchbäder dem Aussätzigen nur für den ersten und den siebenten Tag seiner Reinigung vorgeschrieben. Darum meint Rabbi Juda, er habe am achten Tag eines solchen nicht bedurft; im Talmud wird dann erörtert, wie ein Bad an diesem Tage dennoch nötig sein konnte. Wahrscheinlich war die „Kammer der Aussätzigen" gar nicht eine Kammer zum Baden, sondern einfach Warteraum für solche, die „sich dem Priester zeigen" (Mc 1 44 parr.) oder sich als Genesene entsündigen lassen wollten.

Außerdem ist in der Mischna Tammîd I 1 beschrieben, wie im Tempel diensttuende Priester, wenn ihnen eine nächtliche Verunreinigung widerfahren war, durch „den" gewundenen Gang (בחמסיבה) unterirdisch zu einem, offenbar am Abhang oder am Fuße des Tempelbergs befindlichen, Baderaum gelangten. Hier gab es einen Feuerherd und ein Bassin: „er stieg hinab [in das Bassin] und tauchte unter, und stieg herauf [aus dem Bassin] und trocknete sich ab und wärmte sich vor dem Herd." Und diese Räumlichkeit heißt „das" Badehaus (בית השבירלה). Es wird das nämliche „Badehaus" gewesen sein, zu welchem — laut Jômâ III 2 — man den Hohenpriester bei Tagesanbruch am großen Sühntage „hinabführte", damit er sich vor Antritt seines kultischen Geschäfts durch ein Tauchbad reinigte. Davon weiß rabbinische Tradition mitzuteilen, daß es außer dem heiligen Bezirk des Tempels oberhalb des Wassertores gelegen war, und daß man Wasser aus der Quelle 'Eṭâm dahin geleitet hatte. Wie diese Anlage sonst noch nützlich war, lehrt die Fortsetzung der zuletzt angezogenen Mischna: „Dies war allgemeine Regel im Heiligtum (במקדש, für die Priester daselbst): jeder der den Leib entleert hatte, bedurfte des Tauchbades, und jeder der Urin gelassen hatte, bedurfte des קדוש (der rituellen Waschung) der Hände und Füße."

Bereits in der Sifrâ, Acharê môṭ 6 8 (fol. 186a der von Aharôn abn Chajim kommentierten Ausgabe, Venedig 1609) ist von jenem ersten Bade des Hohenpriesters am Sühntag berichtet והיתה בחול על גבי שער המים, — Worte die sich im Talmud wiederfinden.

Das Wassertor soll seinen Namen daher getragen haben, weil am Laubhüttenfest die Prozession, die den Kelch mit der Wasserspende (aus dem Schilôah) brachte, durch es hereinkam, und eins von den Toren in der südlichen Umfassungs-

mauer des inneren Vorhofes gewesen sein: so Mischna Sukkôt IV 9, Middôt I 5, II 6. Im Jômâ babli fol. 31a berichtet dem entsprechend der gelehrte Abaje (Todesjahr um 338), ʿên ʿEṭâm sei 23 Ellen höher gelegen als der Erdboden des Vorhofes. Die Quelle (עין עיטם) ist wahrscheinlich die heutige ʿain ʿAṭân, welche die sogenannten Salomonischen Teiche südwestlich von Betlehem, und somit die von hier nach Jerusalem führende Wasserleitung speiste. Sollte jedoch mit dem Tor, bei welchem jener Baderaum sich befand, nicht vielmehr das Nehem 3 26 genannte Wassertor in der Stadtmauer am südöstlichen Abhang des Tempelbergs gemeint sein? In jener Mischna Tammîd I 1 heißt es von dem gewundenen Gang החולכת תחת הבירה „der unter dem Tempelberg [hindurch] ging". Middôt I 9 ebenso und תחת החיל.

20. Sehr fraglich scheint mir, ob die von den Rabbinen in Mischna und Talmud verkündete Lehre, daß für die gesetzlichen Reinigungen Tauchbäder, und zwar nicht in Gefäßen (wie z. B. Wannen), erforderlich seien, bereits vor dem Untergang der jüdischen Freiheit in Palästina gegolten habe. Zweierlei spricht dagegen.

Erstlich dies. Wenn jene Lehre überhaupt auf Überlieferung aus der Zeit, als der Tempel noch stand, beruht, so muß während der Zeit, daß sie galt, auch der Hohepriester die Lev 16 24 vorgeschriebene Ablution am großen Sühntage als Tauchbad in einem ausgegrabenen Bassin verrichtet haben.

Die Ablution soll nach dem ausdrücklichen Befehl des Gesetzes „an heiliger Stätte" stattfinden. Mit dieser Ortsbezeichnung (במקום קדש) ist entweder, wie Lev 6 9. 19 10 12 f., der Teil des Vorhofes vor der Tür des Tempelhauses gemeint, also der Raum zwischen diesem und dem Brandopferaltar, wo nach Ex 30 18 40 7. 30 das Waschbecken stand, in welchem die Priester sich Hände und Füße waschen sollten; oder aber (wenn nämlich der Text Lev 16 23. 24 mit dem ויצא als lückenlos betrachtet werden darf) das Innere des Tempels. Davon aber, daß es ein ausgegrabenes Bassin im Priestervorhof, wenn nicht gar im Tempelhause, gegeben hätte, ist — soviel ich habe finden können — in der gesamten Überlieferung nichts bekannt.

Im Buch der Weisheit des Siraciden ist (50 3) die Kunde bewahrt geblieben, daß zur Zeit des Hohenpriesters Simon — des zweiten dieses Namens, in den ersten Jahrzehnten des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts — „wurde ein Miqwe ausgehöhlt (נכרה מקוה), ein Graben (אשוח) wie das Meer an [Wasser]menge". Zu אשוח vergl. moabitisch אשות, hebr. שיחה und שוחה, neuhebr. שיח.

Unmittelbar vorher ist die Ausbesserung und Befestigung des Tempels genannt: das legt nahe, hier an ein Bassin in dessen Vorhof zu denken. Mit den Worten „wie das Meer" könnte das eherne Meer des salomonischen gemeint sein: in den Berichten über seine Anfertigung und Aufstellung ist es meistens schlechthin als „das Meer" bezeichnet 1 Reg 7 23—44, 2 Chr 4 2—14. Eine so auffallende Neuerung am Heiligtum kann auf die Zeitgenossen den Eindruck eines so wichtigen Ereignisses gemacht haben, wie — bei dieser Erklärung — der Siracide es darstellt. Indessen läßt sich auch das Wort (im richtig hergestellten Text כים) als eine hyperbolische Vergleichung auffassen, mit welcher von einem großen Réservoir für die Wasserversorgung Jerusalems die Rede sein würde. Und dieses dürfte die richtige Erklärung der Stelle sein.

21. Die rabbinische Überlieferung in der Mischna für den großen Versöhnungstag enthält folgendes.

Jômâ III 3 „Fünf Untertauchungen und zehn Qidduschîn (rituelle Waschungen der Füße und Hände) verrichtete der Hohepriester an diesem Tage. Alle [fanden statt] im Heiligen auf dem Haus des Parwa (בקדש על בית הפרווה), außer dieser (der III 2 erwähnten ersten, die noch nicht zum Zeremoniell des großen Tags gehörte) allein." Ferner III 4: Während der Hohepriester auf dem Dache des (nach einem gewissen Parwa benannten) Hauses sich entkleidete, untertauchte, wieder anzog, auch sich Füße und Hände wusch, hielt man ein Tuch aus Byssus so gespannt, daß er den Blicken des Volkes entzogen war. Ungefähr dasselbe wird noch einmal III 6 erzählt, wobei es von dem Haus des Parwa noch ausdrücklich heißt ובקדש היתה „und es befand sich im Heiligen".

Über die Örtlichkeit erfahren wir näheres in dem Mischnatraktat Middôt V 2. Die Kammer des Parwa (hier heißt es לשכת חפ׳) gehörte zu den drei an der Nordseite des Vorhofs befindlichen. In ihr wurden die Häute der Opfertiere gesalzen: „und auf ihrem Dach war der Baderaum (בית הטבילה) für den Hohenpriester am Versöhnungstage". Neben dieser Kammer war die der Abspülenden (לשכת המדיחין), wo die Eingeweide der Opfertiere abgespült wurden: „und von dort aus führte ein gewundener Gang (מסיבה, eine Wendeltreppe?) hinauf nach dem Dach des Hauses (בית) des Parwa".

Übrigens ist noch überliefert (in der Mischna Jômâ III 5), daß das Tauchbad des Hohenpriesters am Versöhnungstag für ihn, falls er alt oder schwächlich war, gewärmt wurde, indem man heißes Wasser (oder, nach der babylonischen Gemara fol. 34b, glühende Stücke Eisen) hineintat.

Die Angaben gehn so sehr ins einzelne, daß ihre Glaubwürdigkeit dadurch gesichert scheint. Selbstverständlich aber gelten sie nur für den herodianischen Tempel, wo der dem Tempelhause zunächst liegende Teil des heiligen Männervorhofs für die Priester abgezäunt war, damit diese sich bei ihrem Geschäft frei bewegen konnten, während die Volksmenge in den weiteren Vorhöfen sich anstaute. An der nördlichen Mauer im heiligen Vorhof waren drei „Häuser" oder „Kammern" angebaut, darunter das des Parwa. Nehmen wir also an, daß am großen Sühntag der bald in, bald vor dem Tempelhaus amtierende Pontifex im Laufe der Kultushandlungen viermal in eins der Häuser trat, um bald nachher auf dem Dache des angrenzenden zu erscheinen, dann jedoch durch ein ausgespanntes Tuch verdeckt wurde und so, ungesehen, die obligaten Waschungen vornahm. So erfüllte er die gesetzliche Vorschrift zwar durch Tauchbad, aber nicht mehr an der im Gesetz (Ex 30 18 40 7. 30) dazu angewiesenen Stelle. Die ganze Änderung bekundet aristokratisches Empfinden, vornehme Allüren, vielleicht auch religiösen Eifer, nur keine doktrinelle Gesetzlichkeit.

22. Zweitens ist auch für die Zeit, als man das Baden hatte schätzen lernen, noch einmal auf die Armut des Landes an Wasser hinzuweisen.

Nichts natürlicher als daß die Badehäuser alsbald auch zum Behufe der rituellen Reinigungen besucht wurden. Hier fand man um ein geringes Badegeld das Wasser, dessen man bedurfte, das Abspülen des Leibes machte sich beim Eintauchen von selbst, und das Schamgefühl bereitete keine Verlegenheit, da man hier nur mit andern, die auch badeten, zusammen war.

Um die Bäder mit Wasser zu versorgen, waren große Teiche und Becken angelegt, aus denen es durch Röhren herangeleitet wurde: so entsprach ihr in vertiefte Bassins zufließendes Wasser den rabbinischen Anforderungen an das zum rituellen Tauchbad geeignete miqwe (siehe unten Teil III § 13).

Allein, es liegt doch auf der Hand, daß diese Einrichtungen immer nur von einer kleinen Minderzahl des Volks zur Ausübung der Reinigungspflicht benutzt werden konnten. Auch für die städtischen Bevölkerungen allein hätten die vorhandenen Bäder bei weitem nicht ausgereicht. Ganz abgesehen davon, daß doch nicht jeder für sich und seine Angehörigen das Eintrittsgeld stets zur Verfügung hatte.

Außer den öffentlichen Badehäusern boten freilich noch Gelegenheit, ein Tauchbad zu nehmen, die Brunnen und Gruben (Zisternen)

in den Höfen der Häuser und die Höhlen, deren es in dem zerklüfteten Lande viele gab, sofern sich in ihnen Wasser gesammelt hatte. Des Wassers aber in den Brunnen und Gruben bedurfte man im Haushalt auch zum Backen, Kochen und zum Trinken: es wird nicht leicht jemand eingefallen sein, darin zu baden. In den Höhlen wird man zur heißen Jahreszeit sich gern erfrischt haben; nach talmudischen Berichten war auch gar nicht ungewöhnlich, daß man sich dort wusch oder badete (Belege bei Krauss a. O. S. 14f.). Aber dazu, in dem kalten Höhlenwasser, wenn es tief genug war, gänzlich unterzutauchen, wird sich doch nur selten einmal jemand entschlossen haben. Das Meer endlich konnte der Bevölkerung des Landes Juda zur Ausübung der gesetzlichen Praxis ebensowenig dienen wie der Jordan, wegen der viel zu großen Entfernungen. Nach all diesen Erwägungen würde es nur als eine große Torheit erscheinen können, wenn die jüdischen Gesetzeslehrer das Tauchbad für die obligatorische Form der rituellen Reinigung schon damals erklärt hätten, als ihr nächstes Ziel noch war, ein ganzes Volk in Palästina zur Erfüllung der göttlichen Gebote anzuleiten.

Solche Torheit trauen wir ihnen nicht zu. Wenn, wie vermutet werden darf, die jüdischen Priester und Gebildeten schon vor den Makkabäerkriegen fremder Kultusweisheit nicht ganz unzugänglich waren, so mögen sie frühzeitig angefangen haben, das Tauchbad für ein besonders würdiges Mittel der religiösen Reinigung zu halten und es durch ihr Beispiel als solches zu empfehlen: sicheres wissen wir darüber nicht. Für das allein zulässige Mittel aber konnte es erst erklärt werden von Lehrern, die nicht mehr die Bevölkerung des Landes Juda und der Stadt Jerusalem als den Kern des jüdischen Volkes vor Augen hatten.

23. So lange als die rituelle Reinigung noch durch Abwaschen des Leibes vollzogen wurde, kann man auch nicht gemeint haben, daß „geschöpftes Wasser“ zur gesetzlichen Reinigung untauglich sei. Die Kultusweisheit unterscheidet „geschöpftes“ (bei den Mandäern „abgeschnittenes“) Wasser im Gegensatz zu dem aus der Natur zufließenden Wasser. Die Rabbinen rechnen sogar alles Wasser, das zufällig in ein Gefäß gekommen ist, als geschöpftes Wasser. Aber auch nach dem weiteren Begriff würde Wasser, welches aus der Natur in ein Gefäß floß, in dem Gefäße transportiert und in ein anderes oder in irgendeinen Behälter ausgegossen wurde, als „geschöpftes Wasser“ zu betrachten sein. Nun wohl: das Gesetz verpflichtete die Priester und den Hohenpriester zu Waschungen im Vorhof des Tempels und ordnete an, daß für die Waschungen der Priester ein kupfernes Becken dastehen

sollte. Zweimal ist im Priesterkodex ausdrücklich beschrieben, daß es erst auf seinen Platz zu stellen und dann mit Wasser zu füllen sei: wie hätte man das Becken dort wohl anders füllen können als mit „geschöpftem“ Wasser? — Und der Hohepriester, der am großen Sühntag sich den Leib mit Wasser waschen mußte „an heiliger Stätte“, — wie hätte der da oben auf dem Plateau des Tempelbergs ein größeres Becken oder gar ein Badebassin voll Wasser bekommen, wenn er nicht mit geschöpftem Wasser fürlieb nahm? Soll etwa der Gesetzgeber den Bau eines Aquädukts aus weit entfernten höher gelegenen Quellen nach dem Vorhof des Tempels vorausgesetzt haben, oder eine das Wasser emportreibende Maschinerie? — Man hat natürlich Wasser aus einer der nahen Quellen heraufgeholt und gar nicht daran gezweifelt, daß Quellwasser in einem sauberen Gefäß, und wäre es ein irdener Topf, ein zur rituellen Reinigung vorzüglich geeignetes Wasser sei. War nicht nach den klaren Worten des Gesetzes das Wasser, das zur Zubereitung des heiligen Sprengwassers dienen mußte, „lebendes Wasser“ in einem irdenen Gefäß?

Lev 14 5. 50: man schlachte den Vogel אל כלי חרש על מים חיים.
Num 19 17: man nehme Asche von dem verbrannten Sündopfer der roten Kuh ונתן עליו מים חיים אל כלי.

So lange diese Dienste im Heiligtum mit geschöpftem Wasser verrichtet werden mußten und verrichtet wurden, kann eine Meinung, welche solches Wasser für untauglich zum Vollzug der im Gesetz vorgeschriebenen Reinigungen erklärte, nicht als öffentliche Lehre verkündet worden sein im Kreise des gesetzestreuen Judentums.

Das ist dann auch später von den Rabbinen nur sehr bedingungsweise geschehen, wie in unserm nächsten Teile gezeigt werden wird.

Dritter Teil.

Die Weiterbildung des gesetzlichen Baptismus im Judentum.

I. Weiterbildung der orthodoxen Praxis in Palästina.

1. Von nicht im Gesetz vorgeschriebenen Reinigungen sind nach den christlichen Evangelien im jüdischen Lande selbst zur Zeit Jesu gebräuchlich gewesen: das Händewaschen vor dem Essen, unter Umständen vielleicht sogar Baden, ein Tauchbad, vor der Mahlzeit, vielfaches Waschen von Trink- und Speisegeräten.

Wenn der Evangelist Marcus dabei behauptet, die Juden „alle" hielten diese Bräuche ein, so ist das höchstens nach generalisierender Redensart für seine eigne spätere Zeit, und auch dann nicht für all die genannten Bräuche richtig.

Die evangelischen Stellen sind folgende:

Mc 7 1. 2. 5; vgl. Mt 15 1. 2: Die Pharisäer und etliche von Jerusalem nach Galiläa gekommene Schriftgelehrte tadeln es an den Jüngern Jesu, daß sie sich nicht vor der Mahlzeit die Hände waschen. Es sei überlieferte Religionslehre, daß man dies tun müsse.

Der im Text verwendete Ausdruck „Brot essen" hat die allgemeine Bedeutung „Speise genießen": Mc 3 20, Lk 14 15 etc.

Mc 7 3: „Die Pharisäer und alle Juden — ohne sich oftmals die Hände zu waschen essen sie nicht."

Das Wort *πυκνά* „häufig" übertreibt: dreimaliges Waschen der Hände war und ist jüdischer Brauch. Ziemlich gut bezeugt ist im überlieferten Text anstatt dessen auch *πυγμῇ* „mit der Faust". Ob ein Händewaschen „mit der Faust" auch sonst bekannt ist, weiß ich nicht. Holtzmann erklärt (Handkommentar zum Neuen Testament I 3 S. 141): „so daß

er die geballte Faust in die hohle Hand steckt und in derselben dreht". Die rabbinischen Erörterungen der Materie haben die Ausdrücke „Hände waschen" (רחץ), „Hände reinigen" (טהר), und unterscheiden das Übergießen der Hände aus einem Gefäß (נטל ידים, von *ἀντλίον* oder *ἄντλος* „Schöpfeimer" denominiert) und das Eintauchen der Hände (טבל im Hifʿîlstamme).

2. Die Ordnung, nach welcher der Jude — versteht sich im normalen Zustand der rituellen Reinigkeit — nicht nur vor dem Berühren und Essen heiliger Speisen (d. h. der Teile von Opfern, welche der Darbringer mit seinen Hausgenossen verzehrte, Lev 7), sondern auch regelmäßig vor jeder gewöhnlichen Mahlzeit sich die Hände waschen soll, ist bereits Weiterbildung des Gesetzes, wenn auch nur ein Weiterspinnen seiner Grundgedanken über seine kodifizierten Bestimmungen hinaus. Das postexilische Gesetz enthielt unter andern Grundsätzen auch folgende:

erstens: daß das Essen unreiner Speisen verunreinige;

zweitens: daß rituelle Unreinigkeit sich durch Berührung fortpflanze, Lev 5 1—3, 11—15; Num 19.

drittens: daß in Ansehung der rituellen Reinigkeit die Hände, wie die Füße, anders als der übrige Leib beschaffen sein, gleichsam Provinzen für sich am menschlichen Körper bilden können, Ex 30 19, 40 31; Lev 15 11.

Aus diesen Grundsätzen ließ der Brauch des Händewaschens vor dem Essen sich ableiten. Mit den Händen berührt man den ganzen Tag hindurch bei jeglicher Verrichtung Gegenstände, von denen niemand sagen kann, ob sie nicht durch irgendwelche andere Berührung, von der nichts mehr zu sehen ist, unrein geworden sind. Es brauchte nur eine tote Maus oder Eidechse darauf gelegen zu haben, so waren die Hände unrein geworden, die das Essen fassen und in den Mund führen mußten.

Leichter ist, dem Talmud gemäß anzunehmen, daß man nur befürchtete, es möchte an den Händen eine Feuchtigkeit kleben geblieben sein, die durch Berührung nicht den Menschen, wohl aber Speisen verunreinigte, Lev 11 34. 38. Um dieser Eventualität vorzubeugen, säuberte man sich vor dem Essen die Hände.

Ausgemacht soll sein, daß dies Händewaschen vor den Tagen der Lehrer Hillel und Schammai noch nicht bekannt war.

D. Chwolson, Das letzte Passamahl Christi (1892 und 1908, S. 94), verweist für die Behauptung, daß dies sicher sei, nach einem hebräischen Werk von M. A. Bloch (שערי תורת התקנות I § 27 p. 84ff.). Im bab. Talmud Schabbat fol. 14b: „Schammai und Hillel verhängten Unreinheit über die Hände".

Nach talmudischen Zeugnissen war es nur beim Essen von aus Getreide bereiteten Speisen geboten (Chagîga babli f. 18b, Pesachîm 115b). Es soll geschehen durch Übergießen der Hände aus einem Gefäß (נטילת ידים) mit mindestens einem Viertel Log (etwa $^1/_8$ Liter) geeigneten Wassers (Jadajim I 1), während vor dem Essen heiliger Speisen die Hände durch Eintauchen (טבילת ידים) zu reinigen seien (Mischna Chagîga II 5).

In früherer Zeit wurde auf den Brauch des Händewaschens strenge gehalten. In der Mischna „Zeugnisse" wird erzählt, wie ein gewisser Eli'ezer ben Henoch, der — man verstehe: durch Anfechten und Außerachtlassen — an dem neuen Brauch „gerüttelt" hatte, mit dem Bann bestraft wurde ('Edujjôt V 6: שפקפק בטהרת ידים). Später und bis heute wird die Übertretung der Vorschrift nur als ein geringes Vergehen taxiert.

Daß der Brauch ursprünglich nur beim Verzehren heiliger Speisen vorgeschrieben gewesen, dann aber die Pharisäer aus Parteigeist ihn auch auf profane Speisen ausgedehnt hätten, und zwar aus Parteigeist in der Opposition gegen die priesterlichen Sadduzäer, um diesen zu zeigen, „daß nicht sie allein, sondern das ganze Volk sich rein halten müsse", ist von Chwolson behauptet, aber nicht bewiesen worden.

Chwolson a. O. Wann das Waschen der Hände vor dem Essen profaner Speisen eingeführt worden, sei nicht bekannt; frühestens gegen den Anfang unserer Ära. Als eine *παράδοσις τῶν πρεσβυτέρων,* wie die Pharisäer es Mc 7 5 bezeichnen, habe man schwerlich es zur Zeit Jesu bereits angesehen. Schabbat babli fol. 14b wird nur das vor dem Essen von Opferspeisen auf den König Salomo zurückgeführt.

Im Gesetz ist Lev 7 20. 21 das Essen vom Fleisch der Heilsopfer allen Unreinen, und noch ausdrücklich allen, die irgend etwas Unreines berührt haben, bei Todesstrafe untersagt. War außerdem noch Eintauchen der Hände vor dem Genuß der heiligen Speisen eingeführt, so hat dies schwerlich wiederum den Zweck gehabt, irgendeine rituelle Unreinigkeit zu tilgen, sondern muß es aus einer Scheu vor der Berührung des Heiligen erklärt werden. Dann aber kann auch von einer Ausdehnung dieses Brauchs auf das Essen profaner Speisen keine Rede sein. Das Händewaschen vor der Mahlzeit stellen die evangelischen Zeugnisse, mit den talmudischen übereinstimmend, dar als einen Brauch, der die Reinigkeit der in den Mund eingehenden Speisen sichern soll, indem er deren Verunreinigung durch möglicherweise unreine Hände verhütet. So Mt 15 11. 17. 20, Mc 7 15. 18. 19 im Zusammenhang

mit der Veranlassung dieser Worte durch den Tadel der Pharisäer. Ähnlich der Zusammenhang Lk 11 38. 39, und die Zusammenstellung des Händewaschens mit den anderen Bräuchen Mc 7 3. 4.

3. Im überlieferten Text des Marcusevangeliums folgt auf den zuletzt angeführten Satz

Mc 7 4a: „Und wenn sie vom Markte kommen, essen sie nicht, ohne sich gebadet zu haben."

Zu einem Reinigungsbad nach dem Besuch des Marktes konnte ein ängstlich frommer Jude sich im Hinblick auf gewisse Bestimmungen des göttlichen Gesetzes wohl für verpflichtet halten. Wieviele an krankhaftem Ausfluß leidende Männer mochten unter den Besuchern des Marktes gewesen sein, und wie leicht konnte man im Gedränge einen von ihnen gestreift haben oder mit dem Speichel eines solchen bespritzt worden sein! Dann aber war man nach dem klaren Wortlaut des Gesetzes verunreinigt und verpflichtet, seine Kleider zu waschen (oder zu wechseln) und sich selbst, und blieb man bis zum Abend unrein (Lev 15 7. 8. 11).

Im Evangelium des Lukas wird einmal erzählt, wie ein Pharisäer Jesus zur Mahlzeit eingeladen hat und darauf sich wundert, daß sein Gast sich zu Tische legt, ohne sich vorher gebadet zu haben (11 38 ὅτι οὐ πρῶτον ἐβαπτίσθη). Diese Erzählung soll anscheinend die bei Marcus angegebene Regel exemplifizieren: nach dem Zusammenhang der Perikope mit der vorhergegangenen hat wenigstens (11 29) der Pharisäer richtig Jesus aus einer Volksmenge in sein Haus geholt. Mit dem alttestamentlichen Gesetz stimmt freilich nicht, daß der strenge Jude seinen Gast bereits zur Mittagsmahlzeit eingeladen und empfangen haben soll: da die im Volksgedränge möglicherweise erfolgte Verunreinigung nach dem Gesetz eine gewesen wäre, die bis zum Abend dauerte. Man ist versucht, dafür zu halten, daß Lukas nur den uns vorliegenden Marcustext, nicht aber den wirklichen pharisäischen Brauch gekannt habe. Vielleicht aber ist auch zulässig, anzunehmen, daß das Wort ἐβαπτίσθη „gebadet" hier partitiv, also nur vom Waschen der Hände (und etwa der Füße) gemeint sei, und der Gedanke an die mögliche Verunreinigung im Volksgedränge dieser Erzählung ganz fern liege.

Die mitgeteilte Übersetzung der Aussage im Marcusevangelium giebt die von ihr bezeugte Reinigkeitsregel in dem Sinne wieder, wie sie dem handschriftlich überlieferten Texte gemäß verstanden werden muß. Es ist jedoch kaum glaublich, daß die Regel für eine religiöse Reinigung der eigenen Person nach der Heimkehr

vom Markt unter Juden eben diesen Inhalt gehabt hätte. Nach dem Gesetze war, wie oben gezeigt worden, leicht möglich, daß man sich im Marktgewühle, ohne es zu merken, eine Verunreinigung zuzog. Solche Erwägung kann und wird frommen Juden Anlaß gegeben haben, sicherheitshalber den Fall der Verunreinigung anzunehmen und das darauf bezügliche Gesetz zu beobachten. Dies gebot dann: zu baden, reine Kleider anzuziehen und sich als unrein zu betrachten bis zum Abend. Der Marcustext aber sagt, daß die Juden in solchem Fall nicht aßen, bevor sie sich gebadet hatten. Natürlich erstreckte sich die im Gedränge erworbene Unreinigkeit auch auf die Hände und konnten die mit diesen berührten Speisen jetzt ebenfalls als verunreinigt betrachtet werden: allein, was machte das aus? Wie hätte dem Juden im Zustand einer rituellen Unreinigkeit, die ihn zum Waschen des ganzen Leibes verpflichtete, das Essen unreiner Speise noch schaden können? Glaubte man etwa, daß das „was in den Menschen eingeht" die durch Berührung verursachte Unreinigkeit noch schwerer machen oder verdoppeln würde? Solche Meinungen habe ich bislang nirgends bezeugt gefunden, sie einfach vorauszusetzen geht nicht an. Weit eher läßt sich annehmen, der christliche Evangelist sei in diesem Punkte nicht gehörig unterrichtet gewesen. Oder — mit einem leichten Eingriff in den überlieferten Text — er habe so geschrieben, daß man übersetzen kann:

„Das, was vom Markte kommt, essen sie nicht, ohne es sich (für ihre Aneignung, zu ihrem Behufe) untergetaucht zu haben."

Der überlieferte Text lautet: *καὶ ἀπὸ ἀγορᾶς ἐὰν μὴ βαπτίσωνται* (var. *ῥαντίσωνται*) *οὐκ ἐσθίουσιν.* Ihn haben manche Gelehrte so übersetzt: „Und vom Markte her essen sie nichts, ohne es (sich, für ihren Gebrauch) gewaschen zu haben", Weizsäcker: „Auch essen sie nichts vom Markte weg, ohne es (sich, für ihren Gebrauch) zu besprengen." Das Eingeklammerte füge ich, um den Medialformen gerecht zu werden, hinzu. Genau besehen aber scheint mir dieser Text ein Verständnis, welches die Eßwaren zum Objekt macht, auszuschließen. Man müßte, um es zu ermöglichen, entweder das *οὐκ* in *οὐδέν,* oder den Eingang *καὶ ἀπό* in *τὰ ἀπό* ändern. Nur letzteres kann in Betracht kommen. J. H. A. Michelsen hat diese Konjektur vorgeschlagen und damit befürwortet, daß in älteren als den erhaltenen Manuskripten zu dieser Stelle das *καί* zu *κ.* abgekürzt zu werden pflegte und in der Vorlage des überlieferten Textes *τα απο* zu *ταπο* zusammengezogen gewesen sein dürfte. Dieses *ταπο* hätte der Abschreiber irrtümlich zu *και απο* aufgelöst.

Zu den Eßwaren als Objekt haben manche auch die Lesart *ῥαντίσωνται* der bereits von Origenes bezeugten *βαπτίσωνται* vorgezogen: weil nicht alle vom Markt geholte Ware das Eintauchen vertrug. Aber auf formlose und flüssige Mengen, wie Salz, Mehl, Öl, braucht die Regel wohl gar nicht bezogen zu werden. Brot holte man nicht vom Markt. Und was Fleisch, Fisch, Obst, Gemüse und sonstiges anlangt, diese Waren konnten wie andere Dinge durch Eintauchen gereinigt werden, für ein Besprengen dagegen fehlte jegliche Analogie. Wenn vollends die lukanische Erzählung, die eigentlich nur Einleitung zu der betreffenden Rede Jesu über die gleiche Materie ist, aus dem Zeugnis des Marcus in Ansehung des jüdischen Brauches hervorgegangen sein sollte — wie es meines Erachtens der Fall ist —, so wäre die Lesart *βαπτίσωνται* durch das *ἐβαπτίσθη* des Lukas als gewiß ursprünglich bezeugt.

4. Der Schluß des Textes (Mc 7 4b) lautet: „Und vieles andere giebt es, was zu halten ihnen überliefert worden ist: das Eintauchen *(βαπτισμούς)* von Bechern, Krügen und Kupfergeschirr."

Ebenfalls aus Furcht vor möglicher Verunreinigung durch das, was in den Mund eingeht, ist der Brauch entstanden, alle Gefäße, in denen Speise bereitet oder aus denen gegessen und getrunken werden sollte, unmittelbar vor dem erneuten Gebrauch in reines Wasser einzutauchen. Durch Aas verunreinigte irdene Gefäße sind nach Lev 11 33 zu zerbrechen. Das Eintauchen der Gefäße geschieht um möglicherweise daran haften gebliebene Reste von Getränken und von Speisen wegzuspülen, die unrein geworden sein können: die Speisen, wenn eine Flüssigkeit an sie gekommen ist. Der Mischnatraktat Makhschîrîn erklärt so Lev 11 34. 38.

In Mc 7 4b ist der Zusatz „und Betten" anscheinend aus Lev 15 4. 21. 23. 26 nachgetragen. — Vergl. noch Mt 23 26; Luk 11 39.

5. Bei dem Eintauchen der Hände vor dem Genuß heiliger Speise ist an das oben (auf S. 39) bereits Gesagte und auch daran zu erinnern, daß seit der Zerstörung des Tempels im Jahre 70 es heilige Speisen (von gewissen Opfern, auch Passahlämmer) nicht mehr gab. Der Brauch ist dem Qiddûsch der Priester (Teil II § 7) zu vergleichen. Er scheint den Gedanken zu bekunden, daß heiliges nicht mit ungewaschenen Händen anzurühren sei, und entspricht, gleich diesem, einem religiösen Schicklichkeitsgefühl, das seinen letzten Grund hat in dem alten Brauch der Heiligung vor Eintritt in die Sphäre der göttlichen Wesen.

6. Ebenso würde sich erklären, wenn einmal Brauch war, die Hände zu waschen, bevor man eine Tora-rolle oder überhaupt

heilige Schriften damit anfaßte. Im Schulchân ʿarûkh I § 147 scheint eine Spur davon erhalten zu sein, vgl. unten im § 20, 4°.

Man vergleiche in der Mischna die Stellen Jadajim III 2—5, Kêlîm XV 6 und ʿEdujjôt V 3. Den Jadajim III 5 überlieferten Satz „Alle heiligen Schriften verunreinigen die Hände" verstehe ich als eine Andeutung dieser Meinung: Hände, die mit heiligen Schriften in Berührung kommen sollen, sollen für unrein gelten, sind also vorher der rituellen Reinigung zu unterziehen. — Daß der zitierte Satz noch als ein Zeugnis von der ehemaligen Gleichbedeutung der Begriffe „unrein" und „heilig" zu verstehen sei (wie Stade, Biblische Theologie des A. T. § 67 Anm. 1 meint), däucht mir im Hinblick auf die späte Zeit, welcher er doch angehören dürfte, nicht wahrscheinlich. — Endlich die ganz andere Erklärung dieses Satzes in der rabbinischen Tradition, die sich nicht in der hier erforderlichen Kürze wiedergeben läßt, scheint mir gar zu weit hergeholt und nur erfunden, weil man das Wort „verunreinigen" im hergebrachten Sinne auffaßte. Im babyl. Talmud, Mᵉgillâ fol. 32a und Schabbat f. 14a, wird verboten, eine Tora-rolle „nackt", d. h. anders als an ihrer Hülle anzufassen: „Man wälze die Hülle, nicht das Gesetzbuch [selbst"].

7. Rabbinisch bezeugt ist das Übergießen der Hände (נטילת ידים) vor dem Beten der Formulargebete des Morgens nach dem Aufstehen: im babylonischen Talmud Berakhôt fol. 14b und 15a.

Im Gebet wird der Name Gottes (oder ein Äquivalent desselben) ausgesprochen: zur Vorbereitung darauf würde ein Waschen der Lippen (Jes 6 5. 7) oder des Gesichts (des Mundes, mit dem man sich der Gottheit naht, Jes 29 13) am ersten nötig erscheinen. Es geht nicht an, zu behaupten, daß Waschen des Angesichts mit in dem Brauch enthalten war, und der Wahl des Ausdrucks jede Bedeutung abzusprechen. Wäre es aus sehr alter Zeit überliefert, so würde nichts näher liegen, als das Waschen nur der Hände vor dem Beten noch zurückzuführen auf die ursprüngliche Vorstellung, nach welcher die beim Beten emporgehobenen Hände ein Berühren der Gottheit andeuten sollten. Im Zeitalter des Judentums aber wird der Brauch entstanden sein aus dem Zusammentreffen der Empfindung, daß man im Gebet die Hände nach der Gottheit ausstrecke (Ps 143 6; Jes 1 15a), mit dem Bewußtsein, daß nur „wer unschuldige Hände hat" ihren Segen empfangen werde (Ps 24 4. 5; Jes 1 15. 16), und der Symbolik des Waschens der Hände zum Erweise der Unschuld (Deut 21 6; Ps 26 6 73 13; Mt 27 24).

Zu den Belegstellen des Brauchs gehört der in unserem ersten Teil § 3 angezogene Ausspruch Berakhôt babli fol. 15a.

8. In dem Mischnatraktat über den großen Sühntag steht (III 3) der Satz „Kein Mensch ging zum Vorhof hinein zu einer kultischen Verrichtung (אין אדם נכנס לעזרה לעבודה), obgleich rituell rein, bis er zuvor sich untergetaucht hatte“. Nach dem Zusammenhang, in welchem dieser Satz sich findet, sind die Priesterschaft, nebst ihren Gehilfen, und der Priestervorhof gemeint: worauf auch der Ausdruck לעבודה hinweist.

II. Die Praxis in der Diaspora und die rabbinische Religionslehre.

9. Nach dem jüdischen Krieg und der Zerstörung Jerusalems fehlte dem Judentum der religiöse Mittelpunkt und auch die Oberleitung, welche rechtskräftig hätte entscheiden können, was hinfort zur Erfüllung des Gesetzes zu tun und zu lassen sei. Die rabbinischen Lehrer sind in ihren Meinungen weit aus einander gegangen, und es ist nur natürlich, daß die religiöse Praxis in verschiedenen Ländern, auch wohl in den einzelnen Gemeinden der Diaspora große Unterschiede aufwies.

10. Im heidnischen Lande werden von jeher die Frommen unter den Juden eine lebhafte Reinigungspraxis betrieben haben. Von allen Seiten umgab sie die unreine heidnische Welt, und fern vom Tempel hatten sie, außer dem Besuch der Synagoge und den täglichen (auch Tisch-) Gebeten, nur noch dieses Mittel, ihre Religion auch kultisch auszuüben.

In Rom bezeugt der Evangelist Marcus (7 3. 4), daß die Juden sich durch zahlreiche Ablutionen auszeichnen. Viel später noch zeugt für die afrikanische Provinz Tertullian in Karthago.

> Tert. de baptismo cap. 15, nachdem er hervorgehoben, daß die Christen nur einmal, bei der Taufe, die sie zu Christen macht, von Sünden gereinigt werden: Ceterum Israel iudaeus (Gegensatz zum wahren, dem christlichen, Israel) quotidie lavat, quia quotidie inquinatur. — Derselbe de oratore cap. 14: omnibus licet membris lavet quotidie Israel, nunquam tamen mundus est: weil das Blut der Propheten und des Herrn die Hände des Juden auf ewig befleckt habe.

11. Auch hatten die Juden hier, in vielen Gegenden vom Tigris und Euphrat bis zum Tiber, das Beispiel der religiösen Bäder ihrer heidnischen Mitbürger vor Augen, die sie zwar als götzendienerisch verabscheuten, hinter denen sie aber auch, bei gleichartigen Bräuchen, an Eifer nicht zurückstehen wollten.

Hier offenbarte sich ihnen als die wertvollste Form der religiösen Lustration das Baden im Fluß, Bespülung des ganzen

Leibes durch ein aus der Natur daherströmendes Wasser. Solche Offenbarung reizte natürlich zu dem Bestreben, die als wirksamste oder einzig wahrhafte erkannte Form auch für die gesetzliche zu erklären: so mögen die (allesamt mehr oder weniger hellenistisch beeinflußten) Rabbinen dazu gekommen sein, das Tauchbad in fließendem Wasser als dasjenige darzustellen, worauf auch das mosaische Gesetz es bereits abgesehen habe, sofern die Verhältnisse eines wasserarmen Landes wie Palästina es eben ermöglichten.

Ich vermute also, daß im Ausland gemachte Erfahrungen den Anstoß gegeben haben zu den sodann in Palästina (und Babylonien) ausgearbeiteten Lehren von den verschiedenen Arten Wasser und von den Wassersammelstellen oder -ansammlungen (miqwôt, gewöhnlich miqwâ'ôt), die zur gesetzlichen Reinigung allein geeignet sein sollen, wie auch zu den Bestimmungen, nach welchen diese immer durch ein Tauchbad in mindestens vierzig Se'â (etwa 485 Liter) geeigneten Wassers geschehen muß.

Justinus Martyr, Dial. c. Tryph. 14 pg. 231 C, bezieht die Bilderrede von Jerem 2 13 auf die Gruben (*λάκκοι*), welche die Juden sich gegraben haben, um ihre Tauchbäder darin zu nehmen, die ihnen (schreibt er) nichts nützen, weil sie nur den Leib und das Fleisch blank machen. —

Die 40 Se'â sind von „den Weisen" des Talmud angesetzt für einen Raum von 1×1×3 Ellen, den Raum, der jedenfalls hinreicht, einen erwachsenen Menschen zu umfassen. So im babylonischen Talmud P^{e}sachîm fol. 109a und öfter.

Eine gute Zusammenstellung der Bestimmungen über die geeigneten Wasser giebt D. Hoffmann, Das Buch Leviticus übersetzt I (Berlin 1905) Seite 349, und — mit wieder andern Einzelheiten — S. Krauss, a. O. Seite 14f.

12. Die Rabbinen haben allerdings den Hauptinhalt ihrer Lehre von den geeigneten Reinigungswassern mit der Bestimmung des Gesetzes über die unreinen kleinen Tiere begründet, laut welcher Quellen oder Brunnen und Gruben, als Wasserbehälter, durch das darauf fallende Aas nicht verunreinigt werden. Sie erklären, als sei Lev 11 36 das Wasser in den Brunnen und Zisternen gemeint, verstehen das Wort miqwe majim als Bezeichnung des angesammelten Wassers, und nehmen das „darauf"fallen für gleichbedeutend mit „hinein"fallen, um endlich in dem Ganzen die Lehre zu finden, daß solche Wasser gegen Verunreinigung immun seien. Aus dem genauen Text und dem Zusammenhang aber hat sich uns eine, bereits mitgeteilte, andere Erklärung der Stelle ergeben, nach welcher sie von einer Immunität der Quellen oder Brunnen und Ansammlungen von Wasser gar nichts enthält. Siehe oben Teil II § 9.

13. Die Badehäuser, die in den Städten der Jude immer noch am liebsten benutzte, wurden als miqwôt bewertet. Das an sie herangeleitete Wasser wird zum rituellen Baden für tauglich erklärt, sofern es sich dort im ausgegrabenen Bassin als „in einer Vertiefung“ (באשבורן) angesammelt hat.

Wie das gemeint ist lehren die rabbinischen Erörterungen, deren Ergebnis (nach dem Schulchân ʿârûkh II, Jorê dêʿâ), S. R. Hirsch in seinem Kommentar zum Buch Leviticus (Frankfurt a/M. 1873) Seite 257 so zusammenfaßt: „Es darf das Wasser nicht in כלים, also z. B. nicht in einer Wanne, sondern muß, מעין ובור ähnlich, sich in einer dem Erdboden angehörigen Vertiefung befinden.“

„Zum Tauchen hinabsteigen“ ist der technische Ausdruck für das Vornehmen der rituellen Lustration: ירד לטבול z. B. in der Mischna Miqwâʾôt II.

Sonderbar erscheint nur, daß auch von der Lustration, die am Versöhnungstage der Hohepriester auf dem Dach des Hauses Parwâ vornahm, Jômâ III 3 gesagt wird וירד וטבל ועלה ונסתפג „er stieg hinab und tauchte, stieg herauf und trocknete sich ab“. Ein richtiges Bassin mit angesammeltem Wasser kann es da oben ja nicht gegeben haben.

Da in der rabbinischen Lehre bei miqwe und miqwâ stets an das Wasser, das „sich angesammelt“ habe, gedacht wird, so folgt daraus als Satzung: daß eine für das Tauchbad hinreichende Wassermenge im Bassin auch tatsächlich durch Ansammlung entstanden sein muß, um ein zur rituellen Reinigung geeignetes Miqwe darzustellen. Es soll also das Mindestmaß von 40 Seʾâ zugeflossen, nicht erst durch Einschöpfen erreicht worden sein. Dann ist das erforderliche Miqwe vorhanden und schadets auch nicht mehr, wenn noch geschöpftes Wasser hinzukommt.

So erklärt sich die Bestimmung der Mischna Miqwâʾôt IV 4.

An diesem Punkt hat der kultische Begriff vom „geschöpften Wasser“ (vergl. Teil II § 23) Eingang in die rabbinische Religionslehre gefunden. Eingepaßt in ihre Theorie von den Wasseransammlungen, hat er bei ihr auch nur in deren Grenzen etwas zu bedeuten. Brunnen anlangend lehrt die Mischna ausdrücklich, daß ein solcher Quell (מעין), der zu wenig Wasser enthält als daß man darin untertauchen könnte, durch eine beliebig große Zutat geschöpften Wassers (מים שאובין) seine Eignung zur rituellen Reinigung eines Menschen nicht verliere. Und daß Quellwasser (מים חיים), auch wenn in ein Gefäß geschöpft, seine Kraft zur religiösen Reinigung behalte, ist nur deshalb nicht gesagt, weil es gar nicht als fraglich erscheint.

Vergl. Miqwâ'ôt I 7 und 8. — Daß geschöpftes Quellwasser eigentlich nicht mehr „lebendes Wasser" heißen dürfte, hat schon der postexilische Gesetzgeber übersehen (oben S. 36). In der Mischna wird Nega'îm XIV 1 die Bereitung des Sprengwassers beschrieben. Dabei heißt es: man nimmt eine neue irdene Schale und tut ein Viertel Log (etwa $^1/_8$ Liter) lebendes Wasser hinein (ונותן בתוכה רביעית מים חים).

14. Nicht in der Heimat des jüdischen Volkes, wohl aber in vielen von den Ländern, wo seine Kolonieen sich angesiedelt hatten, gab es auch in der Nähe der menschlichen Wohnsitze Flüsse und das Meer. Das Wasser der Flüsse, deren Ursprung man nicht kannte, wurde als mehr oder weniger reiner Abfluß von Quellwasser gewertet; die bewegten Fluten des Meeres hielten wenigstens manche für Sprudel, aus den Tiefen der Erde hervorgequollen.

Patriotische Fromme wünschten ihrem Vaterland eine Bewässerung durch Flüsse und Flußufer wie die babylonischen. In einer Vision des Propheten Ezechiel entspringt aus dem Hause der Gottheit ein Quell, dessen Abfluß das jüdische Land durchströmt, überall Leben erzeugend und Gesundheit wirkend (Ezech 47). Im Buch Zacharia findet sich diese Vorstellung neugestaltet: zwei Ströme kommen von Jerusalem heraus nach Ost und West, um — perennierend — das ganz in Flachland umgewandelte Judäa zu bewässern (Zach 14 8). Der Autor dieser Schilderung, in welcher das jüdische Land ein zweites Babylonien wird, bezeichnet die beiden künftigen Flüsse als „lebendes Wasser".

In der talmudischen und sonstigen rabbinischen Überlieferung finden sich Erzählungen, aus denen hervorgeht, daß die See und Flüsse zu rituellen Tauchbädern benutzt wurden, auch von orthodoxen Gesetzeslehrern. Freilich wird bereits in der Mischna das Meer nur für angesammeltes Wasser erklärt, auch etlichen Flüssen, unter denen namentlich der Jordan und der Jarmûq interessieren, die Qualität des lebenden Wassers abgesprochen.

Die soeben genannten Bestimmungen finden sich in dem Traktat Para, in welchem die Zubereitung und Anwendung des Sprengwassers nach Num 19 erörtert wird. Darum ist anzunehmen, daß die Ausdrücke כשר „tauglich" „erlaubt", פסול „für untauglich erklärt" „verboten" und פוסל hier sich auch nur auf die Eignung der Gewässer zur Herstellung von Sprengwasser beziehen, also von deren Bewertung als lebendes oder Quellwasser verstanden sein wollen. Der Jordan und

der Jarmûq werden (Para VIII 10) disqualifiziert, weil das Wasser dieser Flüsse „gemischt" sei. Nämlich aus Quell- und Sumpfwasser gemischt. Der Rabbi Juda erklärt sogar, wenn zwei taugliche Wasser gemischt seien, dennoch das daraus entstandene Mischwasser (מיא תצרובות) für untauglich. — Ob im Jordan öfters rituelle Tauchbäder genommen wurden? Bâbâ meṣî'â babli fol. 84a wird wohl erzählt, wie R. Jochanan einmal im Jordan badete: es handelt sich da jedoch nicht um ein rituelles Baden. — Para VIII 8 wird das Meer wegen Genes 1 10 gleich einem Miqwe gesetzt. Rabbi Jose sagt dazu, es sei nicht geeignet für Reinigung vom krankhaften Ausfluß (זוב), vom Aussatz, und zur Bereitung der Sprengwasser (also nicht מים חים). Eine Wertung des Regenwassers ergab sich daraus, daß man Gen 7 11 den Ausdruck „die Quellen des großen תהום" nicht von dem unterirdischen Ozean, sondern von dem über der Himmelsfeste verstand. — Beispiele von rituellen Bädern in Flüssen und im Meer bringt Krauss bei, a. O. SS. 9 u. 17f.

In den pseudoclementinischen Schriften, die manchmal noch jüdischen Ritus als christlich bezeugen, wird für die christliche Taufe außer immer fließendem Fluß und Quell auch das Meer für geeignet erklärt (vergl. im V. Teil § 9).

Erst später (bezeugt im Schulchân 'arûkh II, Jorê dê'â) ist die Bestimmung aufgekommen, das rituelle Bad dürfe nicht im Freien vorgenommen werden (nicht „in der Luft", לא באויר, siehe Hoffmann a. O.). Das Baden im Freien, zur rituellen Reinigung, wird auch schon von selbst, seitdem es allerwärts Badehäuser gab, bei den rechtgläubigen Juden selten geworden sein. Dazu, daß es schließlich sogar verboten wurde, werden lediglich Gründe der Schamhaftigkeit Anlaß gegeben haben. Man bedenke, daß damals nur noch die Frauen rituell badeten (siehe weiter unten, im § 19 dieses Teils).

15. Die Frühtaucher.

Aus der postexilischen Zeit ist in talmudischer Tradition auch eine Praxis bezeugt, die darin bestand, daß man des Morgens in aller Frühe ein Tauchbad nahm. Die dies taten, werden als טובלי שחרית „Taucher" oder „Bader der Morgenfrühe" bezeichnet. Sie sollen die Pharisäer getadelt haben, „weil ihr den Namen [Gottes] בלא טבילה, d. h. ohne ein Tauchbad genommen zu haben, aussprecht" (Tosefta Jadajim II, gegen Ende): womit das Vorkommen des göttlichen Namens im täglichen Morgengebet gemeint war.

Über diese „Frühtäufer", besser „Frühtaucher", einiges in Hamburger's Realenzyklopädie des Judentums III, Supple-

ment IV (Leipzig 1897) S. 70. Desgleichen, mit Zitaten, bei Krauss a. O. S. 7f. Beide Autoren nehmen an, daß die Frühtaucher Hemerobaptisten waren, und identifizieren sie mit den Hemerobaptisten der christlichen Kirche, von denen im § 16 die Rede sein wird.

Die Stelle der Tosefta, welcher die zitierten Worte angehören, lautet folgendermaßen. „Die Frühtaucher sagten zu den Pharisäern: Wir klagen euch an, daß ihr in der Frühe ohne [vorher] zu baden den Namen sprecht. Die Pharisäer antworteten: Wir klagen euch Frühtaucher an שאתם מזכירין את השם מן הגוף שיש בו טומאה, d. h. daß ihr den Namen sprecht aus dem mit Unreinigkeit behafteten Leibe."

Aus der Rede der Frühtaucher scheint zunächst hervorzugehn, daß sie das Tauchbad zur Heiligung auf das Morgengebet vornahmen, wie die orthodoxen Juden, nach § 7, das Übergießen der Hände vor demselben Gebet sich zur Regel gemacht hatten. Die Antwort der Pharisäer wäre dann dahin zu verstehen, daß sie besagt: also gereicht euer Baden euch nicht zur Tilgung irgendwelcher Unreinigkeit. Nach dem religiösen, auch von den Rabbinen anerkannten Grundsatz, daß die Wirkung einer Zeremonie von der Absicht dessen, der sie verrichtet, abhängt (die טבילה soll לשמה sein), wäre diese Erklärung gewiß möglich. Aber die sogleich anzuführenden talmudischen Zeugnisse sprechen nicht für sie.

Im jerusalemischen Talmud B^{e}rakhôt fol. 15b (= III 6c) wird erzählt, daß Rabbi Chanîna (zweite Hälfte des 2. Jahrhunderts) an den Thermen von Tiberias vorübergehend die טובלי שחרית erblickte und sprach: „Was machen die Frühtaucher hier? Mögen sie doch gehn und lernen." Etwas später am Tage hieß er auch seine Schüler, sofern sie der Reinigung bedurften, sich zu baden. — Im babylonischen Talmud, B^{e}rakhôt fol. 22a, fragt Rabbi Josua ben Lewi, was für Nutzen die טובלי שחרין „Taucher der Morgenstunden" haben, wenn doch ein Übergießen mit neun Qab Wasser genüge. Hierauf antwortet der Rabbi Chanîna mit der Behauptung, „die Weisen" hätten vierzig Se'â verlangt, weil die manchmal schwer zu erfüllende Forderung von der Unzucht zurückhalten könne, was er dann mit einem Beispiel erläutert. (Im jerusalemischen Talmud a. O. führt der Rabbi Josua ben Lewi selbst ein paar derartige Beispiele an.) — Diese Zeugnisse und der Zusammenhang, worin sie in beiden Talmuden vorkommen (vergleiche für näheres unten den § 18) berechtigen zu der Annahme, daß die Frühtaucher, obgleich zur Vorbereitung auf das Gebet, doch nur um nächtliche Verunreinigungen vorher auszutilgen ihre Bäder nahmen.

Immerhin konnten sie auch so zu Hemerobaptisten werden: wenn sie nämlich mit der Möglichkeit rechneten, daß eine solche Verunreinigung ihnen nicht zum Bewußtsein gekommen oder am Morgen wieder aus dem Gedächtnis entschwunden wäre, und sie durchaus ihrer Reinigkeit sicher sein wollten. Der Wortwechsel in der Tosefta erklärt sich wohl am besten bei der Annahme, daß es sich auch tatsächlich so verhalten hat.

Waren die Frühtaucher zu Hemerobaptisten geworden, so diente an weitaus den meisten Tagen ihr Tauchen gar nicht mehr zur religiösen Reinigung. Darum werden boshafte Gegner oft genug sie geschmäht haben mit der Behauptung: ihr badet nur zur Reinigung von stofflicher Unsauberkeit. Im vorliegenden Fall ist eben dieser Gedanke weiter ausgesponnen: trotz allem Baden bleibt euer Leib unsauber, nämlich in seinem Innern, gerade da wo die Stimme, die den Namen Gottes ausspricht, herkommt. Daß der Vorwurf die Frühtaucher gar nicht traf, ist unerheblich: dem Pharisäer war es jetzt, nach ihrer anmaßlichen Rede, nur darum zu tun, sie zu verhöhnen.

16. Die Hemerobaptisten.

Christliche Autoren in der Mitte des zweiten Jahrhunderts führen unter den Sekten des Judentums eine an, die sie als Baptisten oder Hemerobaptisten bezeichnen.

Just. Mart. Dial. c. Tryph. pg. 307 *Βαπτισταί,* Hegesipp bei Euseb. H. E. IV 22: *Ἡμεροβαπτισταί.*

Mehr als diese Namen erfährt man von diesen ältesten Zeugen nicht. Die Beschreibungen, welche spätere christliche Autoren von den jüdischen Hemerobaptisten geben, haben nicht den Wert historischer Berichte.

Die Constitutiones apostolicae geben (VI 6) zur Beschreibung der Hemerobaptisten einfach den Inhalt der evangelischen Stelle Mc 7 3. 4. — Der Haereseologe Epiphanius sagt (haer XVII 1, cf. Epitome 17), daß die Hemerobaptisten sich von den „Schriftgelehrten und Pharisäern“ nur dadurch unterschieden, daß sie für unerläßlich hielten, jeden Tag in Wasser unterzutauchen. — In den Ketzerkatalogen des Honorius Augustodunensis und des Isidorus Hispalensis wird erklärt, daß die Hemerobaptisten täglich ihre Leiber und ihre Kleider waschen. Pseudo-Hieronymus läßt sie außer ihren Leibern auch ihre Häuser (!) und ihren Hausrat täglich waschen. In Oehler's Corpus haereseologicum I (Berol. 1856) findet man diese Kataloge beisammen; die Stellen in unserer Vorbemerkung, oben S. 2.

Die Existenz einer jüdischen Hemerobaptistensekte ist geleugnet worden mit der Behauptung, es sei da „nur aus einer charakteristischen Eigentümlichkeit aller Juden ein besonderer Sektenname fabriziert“ worden.

So besonders E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi [2] II S. 485, [3] II S. 577 Anm. 6, [4] II S. 672 Anm. 6, unter Hinweis auf die erste der in § 10 mitgeteilten Äußerungen des Tertullian, laut welcher der Jude sich jeden Tag wasche, weil er auch jeden Tag sich Verunreinigungen zuziehe.

Es ist jedoch, abgesehen von den Aussagen des Tertullian, die als rhetorische gewertet werden müssen, nirgends bezeugt, und auch durch keine Satzung der allgemeinen jüdischen Frömmigkeit bedingt gewesen, daß im Leben des frommen Juden kein Tag ohne religiöses Baden vorüberging.

Nach einer in unserm vorigen Paragraphen mitgeteilten Ansicht wurden die „Taucher der Morgenfrühe“ tatsächlich zu Hemerobaptisten. Ich glaube jedoch nicht, daß die christlichen Autoren gerade sie gemeint haben. Vielmehr möchte ich dafür halten, daß es auch ein jüdischer Brauch war, den wir kennen lernen in der Regel, die, nach durchaus hinreichender Bezeugung viele aus dem Judentum hervorgegangene und seiner Religionsübung anhänglich gebliebene Christen innehielten, indem sie täglich des Morgens und des Abends, oder mindestens einmal am Tage zur religiösen Reinigung badeten. Diese wären dann, bevor sie an Jesus gläubig wurden, jüdische Hemerobaptisten gewesen; und die solche Regel befolgenden Juden, welche nicht christlich geworden waren, wären die Baptisten des Justin, die Hemerobaptisten des Hegesippus.

Von den Ebionäern berichtet Epiphanius: „Das Tauchbad (d. h. die christliche Taufe) nehmen auch sie an, außer den Tauchbädern, die sie jeden Tag nehmen.“ Und besondere Beachtung verdient, daß in den pseudoclementinischen Schriften erzählt wird, wie der Apostel Petrus jeden Tag vor seinem Morgengebet und vor dem gemeinschaftlichen Nachtessen sich badet, bald in einem großen Wasserbassin mit unablässig zufließendem Wasser, bald in der See. Andere tun es mitunter ebenfalls, jedoch freiwillig: es ist religiös, nicht aber ein Gebot der Religion. In den Homilieen begegnet einmal der Ausdruck „Hemerobaptist“: von Johannes dem Täufer, dessen göttliche Sendung übrigens anerkannt wird, heißt es II 23 *Ἰωάννης τις ἐγένετο ἡμεροβαπτιστής.*

Für die Belegstellen siehe in unserm V. Teil §§ 3 ff.

EDINBURGH UNIVERSITY LIBRARY
WITHDRAWN

17. In andern Teilen der Judenschaft muß zu ungefähr derselben, oder nicht viel späterer, Zeit der Eifer für die Reinigungspraxis viel geringer gewesen sein. Wie hätte sonst die Lehre sich verbreiten können, daß die Reinigungsgebote des mosaischen Gesetzes nur für den Verkehr mit dem Tempel bestimmt gewesen seien? Die Warnung Lev 15 31 lautet doch nicht so, daß es gerade nötig gewesen wäre, sie in solchem Sinne zu verstehen.

Der Verfasser der Verwarnung Lev 15 31 ist von einer Vorstellung ausgegangen, nach welcher das ganze jüdische Volk in der Nähe des jerusalemischen Tempels wohnt und diesen oft besucht. Er weist darauf hin, wie das Vernachlässigen der Reinigungen beim Besuch des Tempels den Tod zur Folge haben würde. Nach dem Untergang des Tempels konnte diese Folge nicht mehr eintreten: gewiß mit Unrecht aber nimmt die rabbinische Auslegung an, daß die Reinigungsgebote lediglich zur Verhütung dieser Folge ausgefertigt worden seien.

Vergleiche oben in unserem II. Teil § 15.

18. Bei den rabbinischen Autoritäten ist — obgleich und während noch die Bedingungen für das gesetzliche Baden diskutiert wurden — die Verpflichtung zu den im Gesetz vorgeschriebenen Reinigungen immer mehr preisgegeben worden. Ihre in den Talmuden aufgezeichneten Auslassungen zeigen noch, wie manche Rabbinen das Tauchbad ganz abschaffen wollten, während diejenigen, deren Meinungen wörtlich angeführt werden, es von Gründen des natürlichen und sittlichen Nutzens abhängig machten. In Fällen, wo damit anstatt des Nutzens vielmehr irgendeine Gefahr verbunden ist, mahnen auch die das Baden sonst befürwortenden Lehrer, es zu unterlassen, bis daß es ohne Gefahr geschehen kann. Gegner beanstanden jetzt das Baden in gewärmtem Wasser, weil dies keine richtige ṭ^ebîla sei (B^erakhôt babli fol. 22 a).

Die Ablution des Mannes nach dem Beischlaf (Lev 15 18 beiden Beteiligten geboten) und die nach einem unfreiwilligen Samenerguß (Lev 15 16) werden nicht immer, aber doch zumeist als nur für den, der sich am Tag darauf mit dem Gesetz und seiner Erklärung befassen will, erforderlich betrachtet. Dabei kommt bald das Lehren, bald das Lernen, bald das laute Lesen, und auch noch das Anhören der Tôra zur Sprache: wo Worte der Tôra laut werden, soll man sich verhalten wie die Israeliten am Horeb bei der Verkündigung des Gesetzes Ex 19 10. 14. — In Ansehung der Notwendigkeit des Reinigungsbades vor dem Lehren unterscheiden einige zwischen der Haggâda, bei welcher Zitate aus der Schrift unvermeidlich sind, und der Halâkha, sofern sie ohne solche vorgetragen werde: ein durch das nächtliche Begeg-

nis Verunreinigter, der noch nicht gebadet habe, dürfe jene nicht, wohl aber diese lehren. Andere meinen, er solle nur bei seinem Lehren keine Namen der Gottheit aussprechen; strengere hinwiederum, er solle nur הלכות דרך ארץ lehren, das heißt nur was sich auf das Verhalten im Verlauf des täglichen Lebens beziehe. Der hier letztgenannten Ansicht war auch Rabbi J^{e}hûda (ohne nähere Bezeichnung, sodaß, wie gewöhnlich im Talmud, an den Juda ben Il^{e}aj zu denken ist). Als aber einmal, da er sich in dem Fall befand und am Ufer „des Flusses“ (des Euphrat?) entlang ging, seine Schüler ihn baten, sie von solcher Halâkha ein Stück zu lehren: „da stieg er hinab und tauchte, und lehrte sie.“ Die mildere Praxis, die er andern zugestand, wollte er nicht für sich selbst.

In gleicher Weise wird das Baden nach einer von den oben genannten Verunreinigungen als Bedingung für das Sprechen der Formulargebete, des Sch^{e}ma^{e} und der T^{e}filla, behauptet. Dies muß jedoch zu bestimmten Tageszeiten stattfinden: fehlt dann die Gelegenheit, vorher zu baden, so mag man lautlos beten, die Gebete nur in Gedanken hersagen.

Zum Ansehn einer gefestigten rabbinischen Überlieferung gelangt der Satz בעל קרי שנתנו עליו תגשה קבין מים טהור „Wer (im Beischlaf oder sonst) Samenerguß gehabt hat ist rein wenn man neun Qab (anderthalb Se'à) Wasser über ihn gegossen hat.“ Das soll sich auf die zur Beschäftigung mit dem Gesetz erforderliche Reinigkeit beziehn und wird nun weiter erörtert. Man läßt den Satz nur gelten לעצמו „für den Betreffenden selbst“, das heißt: es genüge in solchem Fall, sich mit neun Qab Wasser abzuspülen, ehe man sich wieder mit dem Studium der Tora befasse; „für andere“ aber, nämlich um auch im Zusammensein mit Schülern oder andern Rabbinen als Gesetzeslehrer tätig zu sein, bedürfe es des Badens in vierzig Se'â Wasser. — Der Rabbi Juda ben Il^{e}aj, die große talmudische Autorität, zur Zeit des Kaisers Hadrian an der Spitze der palästinischen Schriftgelehrten, verlangt die 40 Se'â מכל מקום. Der unklare Ausdruck giebt späteren Generationen zu sehr verschiedenen Erklärungen Anlaß. Einige meinen, damit sei die strenge Forderung des Miqwe im Erdboden (בקרקע) angedeutet, andere im Gegenteil, der Rabbi habe das Baden in solchem Fall auch in Gefäßen, oder auch in geschöpftem Wasser gestatten wollen.

Die Meinung aber, welche schließlich den Sieg davontragen sollte, hat den Rabbi Juda ben Bathyra zum Urheber. Er befindet Bäder vor jeglicher Beschäftigung mit dem Gesetz ganz überflüssig: weil die Worte der Tora ebensowenig wie das Feuer für Verunreinigung empfänglich seien. Zum Beweis dient ihm die Stelle Jerem 23 29 „Gleicht nicht mein Wort einem Feuer?“

Alles obige Berakhôt babli fol. 20 b—22 b, jeruschalmi fol. 15 b und 16 a. Einiges davon bei Krauss a. O. S. 7—9.

Die hier nur ihrem Inhalt nach angedeuteten Erörterungen erklären sich aus der rabbinischen Voraussetzung, daß die göttlichen Reinigungsgebote nur für den Verkehr mit dem Tempel gegeben seien. Während nun trotz dem Verlust des Tempels die gesetzestreuen Frommen das Baden nach Verunreinigungen fort und fort als religiöse Pflicht ausübten, wollen die Gelehrten es nicht mehr für das im Gesetz Gebotene gelten lassen. Daher auch in ihren Diskussionen über das jetzt noch statthafte Baden gar keine Rede mehr ist von der Fortdauer des unreinen Zustandes bis an den Abend.

Wahrscheinlich aus demselben Grund haben all diese Verhandlungen auch nur das Baden der Männer zum Gegenstand. Die Frauen hatten zu dem Tempelvorhof, in welchem der Kultus vor sich ging, niemals Zutritt gehabt: daher konnte nicht gelehrt werden, daß auch ihnen die Gebote lediglich zur Vorbereitung auf den Tempelkult gegeben seien, und natürlich ebensowenig, daß mit dem Wegfall dieses Kultus ihre Verpflichtungen aufgehört hätten.

Wenn ein Jahrhundert nach der Zerstörung des Tempels Tertullian bezeugt, der Jude wasche sich täglich an allen Gliedern (siehe oben im § 10 dieses Teils), so geht — wie übertrieben diese Äußerung sein möge — daraus doch gewiß hervor, daß zu seiner Zeit die jüdischen Männer in der afrikanischen Provinz das rituelle Tauchbad noch nicht aufgegeben hatten. Formell ist es auch niemals aufgehoben worden; aber es ist doch allmählich überall außer Gebrauch geraten.

Die Klage in der Mischna Sôṭâ IX 15 und Sôṭâ babli fol. 49 a, seit dem Tode des Rabbân Gamliel (II.) sei auch die Reinigkeit gestorben (מיתה טהרה ופרישות), weist auf etwa 115 unserer Ära, ist jedoch nicht genau zu nehmen.

In den Pseudoclementinen, wo wir das tägliche Baden früh morgens und abends als einen guten Brauch empfohlen, aber nicht zur Verpflichtung gemacht finden, ist dagegen das *βαπτίζεσθαι* nach der Kohabitation bestimmt geboten (hom VII 8); und ebenso ist den Männern untersagt, mit ihren Gattinnen während der Menstruation zu kohabitieren, bis diese sich nach dem Gesetz gereinigt und gebadet haben. Desgleichen weiß Epiphanius von den Ebionäern zu berichten, nach jedem geschlechtlichen Zusammensein müsse man sich in dem ersten besten Gewässer baden. Siehe die Stellen in unserm V. Teil.

19. Von allen im Gesetz vorgeschriebenen Ablutionen wurden schließlich nur die, welche der Frau als Frau oblagen, aufrechterhalten. Die Frau blieb verpflichtet, nach ihren Menstruationen und sonstigen Blutungen sich von ihrer rituellen Unreinigkeit zu reinigen durch ein den rabbinischen Bestimmungen entsprechendes Tauchbad; auch darf sie nicht mit dem Mann kohabitieren, wenn sie nicht zuvor diese religiöse Pflicht erfüllt hat. So wird es, bis auf den heutigen Tag, von den Jüdinnen, sowohl Mädchen als Ehefrauen, verlangt. Die Synagogengemeinden tragen Sorge für das Vorhandensein einer Badeanlage, wo das Tauchbad in Wasser von der erforderlichen Qualität vollzogen werden kann.

20. Das Waschen der Hände hat sich als ein zu manchen Gelegenheiten angewandter religiöser Brauch bei den Juden erhalten, und zwar als dreimaliges Übergießen der Hände (נטילת ידים).

1°. Vor dem Essen von Brot. — Ehedem hieß es auch: vor dem Genuß von Dingen die man in Flüssiges taucht (so Pesachîm fol. 115b), womit eben jedes aus Getreide (Lev 11 38 „Sämereien") bereitete Gebäck gemeint war.

Ein Händewaschen nach beendigter Mahlzeit wird Chullîn fol. 105a von einem der Talmudlehrer hygienisch und zwar damit begründet, daß das aus dem Toten Meer gewonnene Salz den Augen schädlich sei: leicht konnten ja die Hände, mit denen man davon genommen hatte, nachher die Augen berühren. Wenn es jemals zu den religiösen Pflichten gezählt hat, so doch jetzt schon längst nicht mehr.

2°. Des Morgens, nachdem man sich vom Lager erhoben und seine Bedürfnisse verrichtet hat. — Folgen sollte darauf das Anlegen der T^{e}fillîm und das Beten des Sch^{e}ma^{c} und des Hauptgebetes (des Gebets der achtzehn Sprüche, auch „die Tefillâ" genannt: ויקרא קריית שמע ויתפלל) nach B^{e}rakhôt babli fol. 14 f. Aber schon im Talmud wird gelegentlich (Schabbat fol. 108b) dies Händewaschen — obgleich es immer noch dreimal geschehen soll — als eine Maßregel der Sauberkeit und des Anstands besprochen, also nicht mehr als eine Vorbereitung auf das Beten verstanden. Diese Auffassung ist zur herrschenden geworden. Heutzutage versichern die Rabbinen, vor dem Beten sei ein Waschen der Hände nicht geboten, wohl aber des Morgens nach dem Aufstehen und nach dem Verrichten der natürlichen Bedürfnisse.

3°. In dem für das heutige Judentum maßgeblichen Schulchân ʿarûkh sind als Gelegenheiten, bei denen das dreimalige Übergießen der Hände stattfinden soll, I § 4 18 diejenigen, die dessen bedürfen, folgendermaßen hergezählt: „Wer aus dem Bett auf-

steht; wer aus dem Abort kommt, und aus dem Baderaum; wer sich die Nägel schneidet; wer seine Schuhe auszieht; wer seine [nackten] Füße anrührt; wer sich den Kopf abreibt; — und manche sagen auch: wer zwischen den Toten wandelt; und wer einen Toten anrührt; und wer seine Sachen (כליו, seine Kleider?) reinigt; wer sein Bett bedient (d. h. den ehelichen Beischlaf vollzieht); wer eine Laus anrührt; wer mit seinen Händen seinen Leib (גופו euphemistisch für das männliche Glied) anrührt."

Daß kaum jemand daran denken kann, dies alles pünktlich zu halten, und daß nach den genannten Verrichtungen und Vorkommnissen man auch sehr oft zum Vollzug des frommen Brauchs die Mittel nicht zur Hand haben wird, ist ohne weiteres klar. Aber außer den bereits unter 1° und 2° verzeichneten sind die Vorschriften auch wenig, und selbst den Rabbinen nicht alle genau bekannt. Immerhin ist es Sitte, daß nach einer Beerdigung man sich die Hände wäscht. Es wird dazu noch auf dem Friedhof allen Beteiligten die Gelegenheit dargeboten.

4°. Eine Anmerkung im Schulchân ʿarûkh (I § 147) zu dem Satz: „Es ist verboten, eine Tôra-Rolle nackt, ohne Hülle, anzufassen" lautet: „Manche lehren, daß das Gleiche von den übrigen heiligen Schriften gelte (Tosafôt Schabbat fol. 14a), aber die Sitte folgt dem nicht, obgleich es löblich wäre, es damit streng zu nehmen, falls man nicht vorher die Hände übergossen hat; bei einer Tôra-Rolle aber ist es auch so (d. h. auch nach vorheriger נטילת ידים) verboten."

Der Verfasser dieser Anmerkung muß, nach dem klaren Sinn seiner Worte, als eine nur nicht allgemein befolgte Sitte den Brauch gekannt haben, sich die Hände zu übergießen, bevor man damit ein Buch der heiligen Schrift anfaßte. Er möchte denen, die diesen Brauch nicht beobachten, empfehlen, auch andere Schriften als die Tôra nur in der Hülle zur Hand zu nehmen. Nicht so deutlich gesagt, in den letzten Worten der Anmerkung jedoch anscheinend vorausgesetzt ist, daß zu seiner Zeit manche auch vor dem Anfassen einer Tôra-Rolle, ob eingehüllt oder nicht, noch das Übergießen der Hände vornahmen.

5°. Beim Gottesdienst wird fort und fort ein Brauch in Ehren gehalten, der im Talmud Sôṭâ fol. 39a folgendermaßen begründet ist: R. Josua ben Lewi sagt: „ein Priester der nicht [zuvor] seine Hände übergossen hat, soll seine Handflächen nicht [zum Segen] erheben, denn es heißt [Ps 134 2]: Erhebt eure Hände in Heiligkeit und preiset Gott." Während nach dieser Lehre noch der Priester selbst sich die Hände übergießen soll (כל כהן שלא נטל ידיו לא ישא את כפיו), ist heutzutage, wie bereits im Schulchân ʿarûkh vor-

geschrieben, in den Synagogen Sitte, daß, bevor die Ahᵃroniden den Segen sprechen (als Priester, nach Num 6 22 ff., also nur die männlichen), die Lewiten (Männer aus lewitischem Geschlecht) herantreten und ihnen das Wasser über die Hände gießen.

Für Frauen gilt, wie mir noch von rabbinischer Seite mitgeteilt wird, das Händewaschen in keinem von allen Fällen als striktes Gebot, indem auf es durchweg die in der Mischna Qiddûschîn I 7 verzeichnete Regel anzuwenden sei „Jedes zeitlich bedingte Gebot sind die Männer [zu erfüllen] schuldig, die Frauen nicht verbunden."

Die in diesem Paragraphen enthaltenen Zitate aus dem babylonischen Talmud und dem Schulchân ʿarûkh verdanke ich dem Gelehrten Dr. B. Jacob in Dortmund.

21. Die Chassidäer als Baptisten.

Nur der Vollständigkeit halber möge hier die im 18ten Jahrhundert um 1730 oder 1740 entstandene Sekte der polnischen Chassidäer erwähnt sein, über welche in Ersch und Gruber's Allgemeiner Enzyklopädie der Wissenschaften und Künste (XVII. Band 1827 S. 192 ff.) Peter Beer einen Artikel geschrieben hat. Der Stifter dieser Sekte empfahl, nach Beer, als Mittel zu einem beschaulichen Leben „die Abgezogenheit des Geistes, sowie öfteres Baden in Fluß- oder Quellwasser מקוה." Ein Hauptbedürfnis jeder chassidäischen Gemeinde sei die Badestube (a. O. S.S. 193 und 196). Zu ihren Bräuchen gehört, daß sie jeden Morgen vor dem Gebet sich baden.

Bei J. M. Jost, Geschichte des Judentums und seiner Sekten (Leipzig 1857—59) III Seite 188, ist mit Bezug auf den chassidischen Baptismus außer dem bereits von Beer bekannt gegebenen nur noch zu finden, daß am Freitag jeder Chassid sich durch ein Schwitzbad auf den Sabbat vorbereite.

III. Die jüdische Proselytentaufe.

22. Als eine ganz neue Anwendung der rituellen Ablution ist aus der Tatsache, daß Heiden zum Judentum übertraten, die Proselytentaufe hervorgegangen. Wie die Bäder nach der Kohabitation und nach der nächtlichen Pollution den Rabbinen gleichzeitig als Reinigungen und als eine Heiligung für den Umgang mit dem Gesetz gelten konnten, so war auch das Proselytenbad gleichzeitig eine Reinigung vom Heidentum und eine Weihe oder Heiligung zum Eintritt in den Stand des Gottesvolks.

Die Benennung „Proselyten-taufe" ist insofern berechtigt, als derjenige, der Jude werden will, zum Bade geführt wird, wo er

in Gegenwart von Rabbinen, die ihm noch einiges aus dem Gesetz vortragen, untertauchen soll. Der richtige Name ist „das Tauchbad des Proselytentums", wie es z. B. bei Raschi heißt: טבילת גרות.

23. Über das Alter der Proselytentaufe.

Der Stoiker Epiktet, der als Lehrer der Philosophie bis zum Jahre 94 in Rom, nachher zu Nikopolis in Epirus lebte, hat sie gekannt und von ihr geredet wie von einer bekannten Sache. In seinen von dem Historiker und Präfekten von Kappadokien Arrian aufgezeichneten Gesprächen wird zur Illustration des Grundsatzes, daß man die Lehre, zu der man sich bekennt, auch im Leben ausüben müsse, daran erinnert, daß manche Griechen wegen ihrer jüdischen, syrischen oder ägyptischen Religionsübung Juden, Syrer und Ägypter genannt werden (oder: sich so nennen). Wenn einer nur so halb und halb mitmache, so pflege man zu sagen: er ist nicht Jude, sondern nimmt nur den Schein an. Wenn aber einer die beschwerliche Lebensweise „des Getauften und Erwählten" auf sich nehme, dann sei er auch wirklich das, was er sich nenne.

Dissert. II 9 (ed. Upton, Lond. 1741, I pg. 214f.): *ὅταν δ' ἀναλάβῃ τὸ πάθος τὸ τοῦ βεβαμμένου καὶ ῥηρημένου, τότε καὶ ἔστι τῷ ὄντι καὶ καλεῖται Ἰουδαῖος.* Die participia perfecti temporis sind hier entscheidend.

In der rabbinischen Literatur ist einmal die Rede von einer Dame Valeria (בולריא), die sich und gleichzeitig ihre Sklavinnen durch Tauchbad ins Judentum aufnehmen ließ. Daß dieser Vorgang (wie behauptet worden ist) vor der Regierung des Kaisers Hadrian stattgefunden habe, ist, soviel ich finde, aus der betreffenden Stelle (Mekhilta zu Ex 12 48) nicht ersichtlich (Rabbi Meir, dessen Gattin auch Valeria hieß, gilt für einen Zeitgenossen des R. ʿAqîba).

Im babylonischen Talmud ist (Jebhamôt fol. 46a unten) überliefert, daß die zwei gegen Ende des ersten Jahrhunderts unserer Ära gleichzeitig wirkenden Lehrer Eliezer und Josua über die Bedingungen, unter welchen ein Proselyt als solcher anzuerkennen sei, in folgender Weise verschiedener Meinung waren: Rabbi Eliezer erklärt die Beschneidung ohne Tauchbad, Rabbi Josua das Tauchbad ohne Beschneidung für ausreichend. Als die anerkannte richtige Entscheidung dieser Frage wird überliefert: daß sowohl das Bad als die Beschneidung, und — in der Theorie — auch ein Opfer beim Übertritt ins Judentum erforderlich seien. Das Opfer soll dargebracht werden, wenn der Tempel wieder aufgebaut sein wird.

Die Taufe der Proselyten ist also gegen Ende des ersten Jahrhunderts gut bezeugt. Nur ist wahrscheinlich, daß sie bis

ungefähr zu jener Zeit noch nicht von allen Lehrern oder nicht in allen Ländern als eine zum Übertritt ins Judentum gehörige Zeremonie betrachtet wurde. Im Hinblick auf diesen Umstand verliert das Schweigen etlicher Autoren an Stellen in ihren Werken, wo eine Erwähnung des Brauches wohl angebracht wäre, die Wichtigkeit, die diesem testimonium e silentio von manchen als Zeugnis gegen das Alter der jüdischen Proselytentaufe beigemessen worden ist.

Es gilt dies namentlich für Philo, Josephus (Arch XIII 9, XX 2) und Juvenalis Satyr. XIV 96.

Einfach als ein Tauchbad zur rituellen Reinigung, welches der Proselyt zu nehmen habe, weil er ja „von der Vorhaut herkommt", erscheint das Bad des Proselyten in einer Stelle der Mischna, der einzigen, an der man in diesem Sammelwerke es überhaupt erwähnt findet.

Pesachim VIII 8: „Ein Leidtragender taucht und ißt sein Pesach am Abend, aber nicht mit den heiligen Speisen. Wer eine Todesnachricht bekommt und wer Gebeine sammelt (ein Totengräber), taucht und ißt mit den heiligen Speisen. Ein Proselyt, der am Abend des Pesach (d. h. am Tage vor dem Passah) Proselyt geworden, — [den anlangend] sagt die Schule Schammaj: er taucht und ißt sein Pesach am Abend; die Schule Hillel aber sagt: wer von der Vorhaut kommt, ist gleich dem, der vom Grabe kommt."

Der dritte Absatz ist auch 'Edujjôt V 2 verzeichnet. Zu seinem Inhalt ist zu erinnern, daß nach dem Gesetz Num 19 16 ein jeder, der mit einem Grabe in Berührung kommt, dadurch auf sieben Tage unrein wird.

Der Ritus kann auch erst allmählich ausgebildet worden sein. Wie er nicht überall gleichzeitig aufgekommen ist, so wird er auch nicht überall von Anfang an nach derselben Auffassung und in denselben Formen vollzogen worden sein. Mit solchem Vorbehalt jedoch darf immerhin als gar nicht unwahrscheinlich angenommen werden, daß die jüdische Proselytentaufe ebenso alt oder auch älter sei als die christliche.

So daß möglicherweise die christliche Proselytentaufe aus der jüdischen hervorgegangen, in heidenchristlichen Gemeinden sie zunächst deren Fortsetzung gewesen sein kann. Die Art, wie Paulus 1 Kor 1 14—17 sich über die Taufe äußert, wird diese Vermutung immer wieder nahelegen.

24. Nach talmudischen Zeugnissen war die Proselytentaufe ein Tauchbad, welches gemäß den rabbinischen Bestimmungen für die

rituellen Reinigungsbäder vorgenommen werden soll, jedoch in Gegenwart von drei, oder (Deut 19 15) mindestens zwei Zeugen.

Den Konvertiten sollen zuvor nicht nur die Segnungen, sondern auch die Lasten, Nachteile und Verpflichtungen, die sie durch ihren Übertritt zum Judentum auf sich nehmen, nachdrücklich vorgestellt werden. Beharren sie auf ihrem Vorsatz, so findet die rituelle Aufnahme in die religiöse Gemeinschaft statt.

Ein Mann wird beschnitten und, nachdem die Wunde der Beschneidung geheilt ist, zur Taufe geführt.

Die Bestimmung, daß dies erst nach der Heilung der Wunde geschehen soll, ist in der oben angeführten Mischna (Pess. VIII 8) außer acht gelassen.

Während er im Wasser steht, halten die unter den Zeugen befindlichen Rabbinen („Schüler der Weisen") ihm noch einmal etliche von den großen und kleineren Geboten vor. Darnach taucht der Täufling selbst sich ganz ins Wasser und steigt als ein vollkommener Israelit heraus.

Eine Frau wird, der Schamhaftigkeit wegen, von Frauen ins Wasser geführt; hinter dem die Tür bildenden Vorhang stehen die „Schüler der Weisen" als die gesetzlichen Zeugen. Die Proselytin wird bis an den Hals ins Wasser geführt; während sie so steht, halten jene, ohne sie zu sehen, jedoch für sie hörbar, die Belehrung über die Gebote. Dann taucht sie selbst auch den Kopf unter das Wasser. Diesen Moment müssen die Zeugen erblicken; dann aber, während die Frau heraussteigt, entfernen sich die Männer mit abgewendetem Gesicht.

Eine Proselytentaufe soll nicht bei Nacht, nicht am Sabbat, und nicht an einem Feiertage vorgenommen werden.

All dieses nach dem babylonischen Talmud, Jebhamôt fol. 45—47.

25. Die Notwendigkeit der Proselytentaufe demonstrieren die Weisen des Talmud aus der biblischen Tatsache, daß Ex 19 10. 14. 22 den Israeliten geboten wird, vor der Gesetzgebung am Sinai „sich zu heiligen". Zu der dort genannten „Heiligung" gehört nach dem Sprachgebrauch des biblischen Autors gewiß ein Baden, Abwaschen oder sonstwie Reinigen des Leibes; der Erzähler läßt dies Gebot ergehen, weil ihm die Heiligung für notwendig gilt als Vorbereitung auf die Begegnung mit der Gottheit. Nach Ansicht der Rabbinen aber wurde dort am Sinai die Heiligung, also auch die Lustration des Leibes geboten im Hinblick auf den Bund Gottes mit dem Volk Israel. Dieser Bund wurde nach Ex 24 4—8 durch ein Opfer besiegelt; von seiten der Gottheit indessen gehörte die Offenbarung des Gesetzes, wie sie Ex 20—23 beschrieben ist,

bereits zur Stiftung oder Errichtung des Bundes. Demnach versteht sich die rabbinische Behauptung, daß von jeher, schon gleich anfangs am Sinai, eine Taufe zur Aufnahme in den heiligen Bund verordnet gewesen sei. — Einen zweiten Beweis liefert den Rabbinen der Ex 24 8 berichtete Umstand, daß Moses das Volk mit dem Blute des Opfers besprengte: denn „es ist traditionell, daß dies (eine solche Besprengung) nicht [stattfinde] ohne Tauchbad".

Babyl. Jebhamôt fol. 46 a b, Keritôt fol. 9 a. Die Anwendbarkeit dieser Ordnung auch auf die Proselyten ließ sich nötigenfalls mit Num 15 15 begründen.

Andrerseits wird dennoch, wie in der mitgeteilten Mischnastelle Pess. VIII 8, so auch später, die Proselytentaufe bisweilen als ein Reinigungsbad aufgefaßt, wodurch die Unreinigkeit des Heidentums getilgt wird. Als einmal eine der jüdischen Religion zugeneigte Frau das Tauchbad der Menstruierenden genommen hatte, konnte ein Rabbi Josua ihr dies als Proselytenbad oder -taufe anrechnen.

Jebhamôt 46 b, vgl. die hebräischen Kommentatoren und die Gleichstellung des Götzendienstes mit der Unreinigkeit einer Menstruierenden Ezech 36 17. 25.

26. Bei den christlichen Theologen ist die Anschauung verbreitet, daß die Taufe (speziell die Kindertaufe) ein Ersatz für die Beschneidung sei. Dadurch kann man leicht auf die Vermutung geraten, die Proselytentaufe sei vielleicht zuerst von solchen Juden, die gern Proselyten machten, als eine Fazilität an Stelle der Beschneidung zugestanden worden. Es ist jedoch kaum etwas anzuführen, was diese Vermutung bestätigen würde. In dem Falle des Königs Izates von Adiabene bei Josephus Arch XX 2 5 ist die Beschneidung einfach unterlassen worden: von einem Bade ist da überhaupt keine Rede. Und wenn Epiktetos in der Arrian'schen Wiedergabe seines Vortrags (oben § 23) die jüdische Lebensweise lediglich als die „des Getauften und Erwählten" bezeichnet, so beweist das am Ende auch nur, daß die jüdisch lebenden Griechen sich mit dem Beschnittensein nicht brüsteten, entweder weil sie diese peinliche und lebenslängliche Markierung gar nicht an sich hatten vollziehen lassen, oder weil sie sich dem Spott und der Verachtung ihrer Mitbürger doch nicht gar zu sehr preisgeben mochten.

27. Der Umstand, daß die jüdische Religion sich als Offenbarungsreligion darbot, und Aussprüche wie die des Philo, der in seiner Schrift „über die Bekehrung" die Proselyten als solche bezeichnet die, gleich genesenen Blinden, „aus tiefster Finsternis heraus das glänzendste Licht erblickt haben", oder der rabbinische Grundsatz „Der zum Judentum übergetretene Proselyt ist einem

neugeborenen Kinde gleich" — dürfen uns nicht verführen, die Proselytentaufe als einen Ritus der Initiation in das Mysterium der jüdischen Religion zu erklären. Denn die Unterweisung in der Religionslehre geht dieser Taufe voraus, und es giebt nachher keine neuen Offenbarungen mehr. Jener rabbinische Grundsatz aber bezieht sich — wenigstens nach den Diskussionen der Rabbinen über ihn — auf die zivilen Verhältnisse des Proselyten: nach ihrer Theorie soll er mit all seinen bisherigen Beziehungen, auch mit seiner heidnischen Verwandtschaft, nichts mehr zu tun haben, von seinen Blutsverwandten nicht erben, keiner Blutschande mit ihnen schuldig werden können usw.

גר שנתגייר בקטן שנולד דמי: Mischna Jebhamôt XI 2, Jebh. babli 62a, Jebh. jerushalmi 4a, und anderwärts. — Philo de poenitentia pg. 717 (Mangey II pg. 406): aus dem Kontext geht klar hervor, daß man es hier nur mit einem rhetorischen Vergleich zu tun hat.

28. Die alten Zeugnisse bestätigen also die von uns vorausgeschickte Kennzeichnung der Proselytentaufe. Höchstens geben sie noch Veranlassung, zu vermuten, daß diese Zeremonie, die zweifacher Deutung (Reinigung und Heiligung oder Weihe) fähig war, nicht selten lediglich als ein Reinigungsbad aufgefaßt wurde.

Die Literatur über die jüdische Proselytentaufe und die sie betreffenden Fragen findet sich in den theologischen Realenzyklopädieen unter „Proselyten", ferner in E. Schürer's Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, 3. Aufl. III S. 130 f. (Anm. 78), sowie in den von Schürer a. O. genannten Werken. — In den Werken von J. A. Bengel (1814) und Matthias Schneckenburger (1828) „über das Alter der jüdischen Proselytentaufe" sind die meisten Stellen aus Mischna, Talmud und Maimonides hebräisch wiedergegeben: jedoch mit vielen Druckfehlern, so daß der richtige Text manchmal kaum erraten werden kann.

Vierter Teil.

Außergesetzlicher Baptismus im Judentum.

Allgemeines.

1. In den Erscheinungen des außergesetzlichen jüdischen Baptismus läßt sich eine Regel erkennen, wodurch sie sich von den gesetzlichen Ablutionen und Bädern unterscheiden. Da diese Regel in einzelnen Fällen als Kennzeichen des außergesetzlichen Charakters der betreffenden Erscheinung nützen kann, so schicken wir sie hier der speziellen Betrachtung jener Erscheinungen voraus.

Während das gesetzliche orthodoxe Judentum zwar Quelle und Fluß in erster Linie zur rituellen Reinigung für geeignet erklärt, setzt es doch als gewöhnlichen Brauch voraus, daß zu solcher Reinigung miqwôt benutzt werden, natürliche oder ausgegrabene Bassins, in welchen man das geeignete Wasser sich hat ansammeln lassen. Die Vorschriften verstehn sich fast alle als Regeln für den Vollzug dieser religiösen Pflicht im Badehaus, sodaß in der rabbinischen Religionslehre sogar, wie wir bereits sahen, schließlich die Bestimmung Gültigkeit erlangen konnte, eine ṭ^{e}bîlâ, das religiöse Tauchbad, solle nicht „in der Luft“, d. h. nicht im Freien vor sich gehen. Dagegen findet sich nun bei den außergesetzlichen jüdischen Baptismen regelmäßig die bestimmte Forderung, die Waschungen mit kaltem Wasser und die Bäder in einem Fluß oder in einer Quelle vorzunehmen. Wo von Ablutionen mit kaltem Wasser geredet wird, ist — wenigstens höchstwahrscheinlich in allen Fällen — als selbstverständlich vorausgesetzt, daß auch sie im Freien stattfinden.

Außerdem gestattete, wie wir bereits wissen, der gesetzliche Judaismus das Wasser für das rituelle Bad zu erwärmen (Teil II § 21, erst spät erheben einzelne Rabbinen Widerspruch, vgl. III § 18); auch war in den Badehäusern gewöhnlich das Wasser

erwärmt. Es läßt sich nicht für jeden Fall beweisen, doch darf man immerhin annehmen, daß der strengen Bedingung, der Forderung kalten Wassers, eine größere Wirkung entsprechen sollte als die, welche einem Reinigungsbad gewöhnlicher Art beigemessen wurde. In warmen Ländern, wie in den am Mittelmeer gelegenen, ist bei der einheimischen Bevölkerung das Baden in kaltem Wasser im allgemeinen nicht beliebt: des Genusses halber gehen auch an ganz heißen Tagen nicht viele hinein. Zu jeder Jahreszeit sich kalt abzuspülen oder gar zu baden stellt daher für diese Menschen trotz dem wärmeren Klima eine harte Prüfung dar, die keiner auf sich nehmen wird, es sei denn in dem Glauben, dadurch einem großen Übel zu entkommen oder einen besonderen Segen zu erlangen.

I. Die religiösen Ablutionen der Essäer.

2. Die Essäer oder Essener tauchen um die Mitte des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts in der Geschichte des Judentums auf. Der Hauptzeuge für ihr Dasein und ihr Wesen ist Flavius Josephus, der sie und ihr Leben in Palästina aus eigener Anschauung kannte. Außerdem berichten von ihnen, jedoch nichts von ihren Ablutionen, Philo von Alexandrien in der Schrift Quod omnis probus liber, und Plinius in seiner Naturgeschichte.

Vgl. E. Schürer, Gesch. d. jüd. Volks im Zeitalter Jesu Christi II ^{4} 654 ff. Die Benennung (Essäer, Essener, aber auch Ossäer, s. unten) kann, wie heutzutage von den meisten angenommen wird, „Fromme“ „die Frommen“ bedeuten (חסין חסיא, aramäisch); möglich aber bleibt daneben die Bedeutung „Verschwiegene“ (חשאים), die schon längst von andern, neuerdings wieder von E. Mittwoch (Zeitschrift für Assyriologie 1903, Bd. XVII S. 75 ff.) verteidigt worden ist. — Josephus tut der Essäer zuerst Erwähnung zur Zeit des Makkabäers Jonatan, um 150 vor unserer Ära (Arch XIII 5 $_{9}$). Sodann erzählt er von einem Essäer namens Judas zur Zeit des Königs Aristobul I. (Arch XIII 11 $_{2}$, Bell. jud. I 3 $_{5}$).

Obgleich Josephus, der als ein rechtgläubiger Jude betrachtet werden darf, die Essäer neben den Pharisäern und den Sadduzäern als eine dritte Sekte unter den Juden vorführt, können sie jedoch nicht, gleich jenen, dem gesetzlichen, sondern nur dem außergesetzlichen Judentum zugerechnet werden. Allerdings sollen sie den Gesetzgeber Moses hoch in Ehren gehalten, die heiligen Schriften studiert und den Sabbat außerordentlich streng beobachtet haben; im Widerspruch jedoch zu dem Gesetz verwarfen sie das Opfern von Tieren. Deswegen und überhaupt wegen ihrer

von den gesetzlichen Normen abweichenden religiösen Bräuche wurden sie — versteht sich durch Verfügung der nationalen Obrigkeit — zu dem jerusalemischen Tempel nicht zugelassen (Joseph. Arch. XVIII 1 5 *καὶ δὶ αὐτὸ εἰργόμενοι τοῦ κοινοῦ τεμενίσματος*), wenn sie auch ihrerseits eine, gewiß nicht geringe, Wertschätzung dieses Heiligtums dadurch bekundeten, daß sie ihm Weihgeschenke zusandten. Auch hatten sie, wie etliche ihrer Gepflogenheiten beweisen, sich mit fremder Kultusweisheit ziemlich weit eingelassen. Wir beschränken uns indessen hier auf die Mitteilung desjenigen, was zum Verständnis der Ablutionen und zur Beurteilung des Verhältnisses der Essäer zu andern jüdischen Baptisten beitragen kann.

3. Sie bildeten eine von der übrigen Judenschaft abgeschlossene Gemeinschaft, eine Art Orden, hatten dementsprechend Ordenshäuser: eigene Häuser, in denen sie sich zur Mahlzeit versammelten, vielleicht auch ganz wohnten: denn sie lebten ehelos, in Gütergemeinschaft, von Ackerbau oder Handwerk, überaus mäßig und still. Anstatt der Teilnahme an den Kulten und Opfern des Tempels begingen sie ihre Mahlzeiten als heilige Handlungen: in besonderer Kleidung, unter dem Vorsitz eines Priesters, welcher die aufgetragenen Speisen zu segnen hatte (Bell. jud II 8 5; dies wird auch unter der Arch XVIII 2 5 erwähnten *ποίησις* zu verstehen sein; ihre Priester waren die von ihnen erwählten Verwalter des gemeinsamen Besitzes). Vor und nach dem Essen priesen sie Gott als den Spender der Speisen. Vor der Mittagsmahlzeit aber kamen sie von ihren Arbeiten an einem bestimmten Ort, offenbar im Freien *(εἰς ἓν ἀθροίζονται χώριον)* zusammen, wo ein jeder sich eine leinene Schürze um die Hüfte band und dann den ganzen Leib mit kaltem Wasser abspülte *(ἀπολούονται τὸ σῶμα ψυχροῖς ὕδασι)*. Daß diese Ablution auch vor der Abendmahlzeit ebenso vorgenommen wurde, ist in dem Berichte des Josephus (B. J. II 8 5) nicht gesagt, jedoch als durchaus wahrscheinlich vorauszusetzen: denn nach dem Mittag sind die Essäer wieder an ihre Geschäfte gegangen, und das Abendmahl findet, wie Josephus versichert, in derselben feierlichen Weise statt wie das Mittagsmahl.

4. Ihre zurückgezogene, den Erwerb durch Handel verschmähende Lebensweise kam ihrer Scheu vor Verunreinigungen zustatten. Es wird wohl anzunehmen sein, daß sie nach jeder Berührung mit andern Juden, sowohl als Heiden, ein Waschen des Leibes zur Reinigung für nötig hielten. Bestimmt bezeugt ist nämlich daß, wenn jüngere Ordensbrüder, das soll doch wohl heißen wenn solche niederen Ranges sie berührt hatten, sie eine Ablution vornahmen, wie wenn sie mit einem Heiden zusammen-

geraten wären (*καθάπερ ἀλλοφύλῳ συμφερέντας* B. J. II 8 10). Noch größer muß der mögliche oder bereits erlittene Schaden ihnen erschienen sein, wenn sie von Leuten, die gar nicht zum Orden gehörten, berührt worden waren.

5. Der Orden hatte zwei Vorstufen für die Novizen: ein Jahr mußten diese auf der ersten, sodann zwei Jahre auf der zweiten Stufe verharren, bevor sie zu den gemeinsamen Mahlzeiten zugelassen wurden.

Die Ablutionen in den verschiedenen Graden, oder wenigstens die beim Eintritt in die verschiedenen Grade, scheinen verschiedener Art gewesen zu sein. Wir erfahren freilich nicht, wodurch sie sich von einander unterschieden, sicher scheint nur, daß sie den, der sie an sich vollzog oder an dem sie vollzogen wurden, jedesmal in einen höheren Grad der Reinigkeit erheben sollten: „er wird der reineren Wasser zur religiösen Reinigung teilhaftig".

Joseph. B. J. II 8 7 heißt es von dem Novizen, der sich während des ersten Jahres erprobt hat, daß er näher als bisher an die essäische Lebensweise herantritt *καὶ καθαρωτέρων τῶν πρὸς ἁγνείαν ὑδάτων μεταλαμβάνει.* Dies giebt der christliche Verfasser der Philosophumena IX 4 (ed. E. Miller pag. 301) wieder mit den Worten: *καὶ καθαρωτέρως ἀπολούεται ἢ τὸ πρότερον,* „er spült sich in einer reineren Weise als vorher ab".

6. Von sonstigen Ablutionen der Essäer teilt unser Autor noch mit, daß sie nach jeder Verrichtung der Notdurft sich abspülten (B. J. II 8 9 *ἀπολούεσθαι*). Wahrscheinlich wegen Deut. 23 9—14.

Nach der Mischna Jômâ III 2 hatten die im Tempel dienstuenden Priester in dem gleichen Fall ein Tauchbad zu nehmen.

7. Ferner gab es unter ihnen, nach Josephus, manche, die sich das Erforschen künftiger Dinge zur Aufgabe machten: nur selten sollen deren Vorherverkündigungen irrig gewesen sein. Was uns dabei interessiert ist die Angabe der Mittel, wodurch die essäischen Prognostiker die darauf bezügliche Erkenntnis zu gewinnen glaubten: „durch heilige Bücher, durch verschiedene Reinigungen und durch Prophetensprüche".

B. J. II 8 12 — *βίβλοις ἱεραῖς καὶ διαφόροις ἁγνείαις καὶ προφητῶν ἀποφθέγμασιν ἐμπαιδοτριβούμενοι.*

8. Endlich berichtet Josephus (8 13), es gebe auch einen andern essäischen Orden, welcher sich von dem bisher beschriebenen nur dadurch unterscheide, daß er sich (nicht nur wie jener durch Adoption von Kindern und Konvertiten, sondern auch?) durch die Erzeugung von Kindern fortpflanze. „Indem sie die Gattinnen durch ein Triennium prüfen, nachdem sie dreimal gereinigt worden

sind zum Versuche, ob sie Kinder zu gebären vermögen: solchermaßen heiraten sie. Mit den Schwangern kohibitieren sie nicht, womit sie beweisen, daß die Ehe nicht der Wollust wegen, sondern wegen des Bedarfs an Kindern stattfinde. Die Abspülungen vollziehn sich an den Frauen mit umhangenden Gewändern, wie an den Männern im Schurz."

B. J. II 8 13: *Δοκιμάζοντες μέντοι τριετίᾳ τὰς γαμετάς, ἐπειδὰν τρὶς καθαρθῶσιν εἰς πεῖραν τοῦ δύνασθαι τίκτειν, οὕτως ἄγονται ..... Λουτρὰ δὲ ταῖς γυναιξὶν ἀμπεχομέναις ἐνδύματα, καθάπερ τοῖς ἀνδράσιν ἐν περιζώματι.*

Die Abspülungen *(λουτρά)* der jungen Ehefrauen könnten zur Not, wenn das Gewand nur lose umhing, durch einfaches Waschen vollzogen worden sein. Wahrscheinlich aber wird man dies nicht finden; und da hier die Lustrationen der Männer wenigstens der Form nach als denen der Frauen gleich betrachtet werden, so dürfte diese Angabe des Josephus lehren, daß wenigstens er sich die essäischen Waschungen alle als Tauchbäder vorstellte.

9. Mit ihren regelmäßigen Ablutionen, etwa drei an jedem Tag, schritten die Essäer nicht über die Grenze einer Praxis, die sich vor dem Gesetz rechtfertigen ließ, hinaus. Ob sie mit ihren Ablutionen nicht dennoch heterodoxe Absichten verfolgten, können wir freilich nicht wissen. Die nicht so regelmäßig wiederkehrenden Waschungen oder Bäder anlangend läßt sich mit bald größerer bald geringerer Wahrscheinlichkeit vermuten, daß sie diesen auch noch andere Wirkung als die des rituellen Reinigens beimaßen. So den drei Reinigungen der jungen Gattinnen einen günstigen Einfluß auf die Empfängnis und das Gebären, und gewiß auch den Reinigungen der Prognostiker eine den Geist erleuchtende Wirkungskraft.

Derartiges darf um so eher angenommen werden, als in der vielfach verworrenen „Beschreibung aller Häresieen" des Epiphanius doch konsequent versichert wird, der Überrest der „Ossäer" habe die jüdische Lebensweise aufgegeben und sich den Sampsäern angeschlossen, die — in Tauchbädern — aus dem Wasser die Segnungen der Gottheit zu erlangen glaubten. Ist dies richtig, so darf für wahrscheinlich gelten, daß den Ossäern, welche eben die Essäer sind, eine ähnliche Auffassung schon vorher nicht fremd war.

Epiphan. haer XIX und LIII, ed. Dindorf I pg. 325, 332 sq. (fol. 40 D, 46 D und 47 A) und II pg. 508 (fol. 461 B).

10. Es bleibt noch zu ermitteln, in welcher Form die religiösen Ablutionen der Essäer stattfanden.

Nach den Angaben des Philo von Alexandrien und des Josephus wohnten die Essäer in Palästina sowohl in vielen Städten als auf dem Lande. Demnach können ihre Ablutionen nicht Tauchbäder in fließendem Wasser gewesen sein. Flüsse, in denen man — und gar Tag für Tag, also zu allen Jahreszeiten — hätte baden können, waren ja, vom Jordan, der hier gar nicht in Betracht kommt, abgesehen, keine vorhanden, Kanäle ebensowenig.

Wenn die Essäer ihre rituellen Lustrationen überhaupt als Bäder vornahmen, konnten sie die Badehäuser nicht dazu benutzen, weil das Wasser dort gewärmt zu sein pflegte. Sie müssen dann in Teichen gebadet haben.

Für ihre täglichen Ablutionen vor den Mahlzeiten erscheinen Baulichkeiten, alles was als eine ständige Anstalt zu bezeichnen wäre, schon durch den Ausdruck *εἰς ἕν χώριον* als ausgeschlossen. Vielleicht war die gewöhnliche Form, worin sie vollzogen wurden, nur ein Abwaschen des ganzen Leibes, wobei die Angehörigen einer Kolonie sich in irgendein untiefes Wasser oder an einen Bach oder auch an einen Brunnen stellen mochten: der Ausdruck in den Mitteilungen des Josephus besagt nicht mehr *(ἀπολούεσθαι,* einmal *λουτρά)*, seine Angabe, daß sie sich vorher mit Leinentüchern gürteten, paßt dazu ebenso gut, wie zu der Vorstellung des Badens.

Gingen die gewöhnlichen Reinigungen der Essäer in der soeben beschriebenen Weise vor sich, so dürften wir wohl annehmen, daß die Form des Badens für die außerordentlichen vorbehalten war, für die „reineren Wasser“ der höheren Grade, oder für die „verschiedenen Reinigungen“ der Prognostiker, für alle Lustrationen die eine besondere Wirkungskraft haben sollten (vgl. oben §§ 5—9).

Aber jene Aussage des Josephus in der kurzen Mitteilung von dem Orden der ein eheliches Leben gestattete „die Abspülungen vollziehn sich an den Frauen mit umhangenden Gewändern, wie an den Männern im Schurz“ scheint doch vorauszusetzen, daß der Essäer, wenn er den Schurz umgebunden hatte, sich durch Baden lustrierte. Daher müssen wir, so lange anderweitige positive Daten, die einer Vorstellung von der Sache zu Anhaltspunkten dienen könnten, fehlen, für wahrscheinlich gelten lassen, daß die essäischen Reinigungen allemal in Bädern bestanden. Die außergewöhnlichen mögen sich von den alltäglichen durch längere Dauer und etwa durch die dabei gesprochenen Gebete oder Formeln unterschieden haben. An Zutat von Ingredienzen in das Wasser ist, da die Bäder im Freien und in Teichen stattfanden, wohl nicht zu denken.

Auffällig bleibt jedoch, daß die unzweideutigen Wörter für „baden“ oder „tauchen“ (*βάπτειν, βαπτίζεσθαι,* und davon derivierte Nomina) in dem ganzen Bericht des Josephus nicht vorkommen.

Andere unabhängige Berichte über die Lustrationen der Essäer haben wir nicht.

II. Der Eremit Bannûs, Johannes der Täufer.

A. Der Eremit Bannûs (*Βαννους, Βανους*).

11. Flavius Josephus erzählt in seiner Autobiographie (Vita cap. 2), daß er in seiner Jugend, als Jüngling, die drei Sekten des Judentums durchgemacht habe, indem er ein Schüler wurde erst der Pharisäer, dann der Sadduzäer, dann der Essäer. Trotz der vielen Mühsal aber habe dies alles ihm nicht genügt, so daß er schließlich noch Anhänger eines gewissen Bannûs geworden sei, eines Mannes, der *κατὰ τὴν ἐρημίαν* lebte, den Stoff zu seiner Kleidung den Bäumen entnahm, aß was die Natur aus sich selber darbot, und sowohl am Tage wie zur Nachtzeit oftmals sich zu waschen pflegte, mit kaltem Wasser, zum Zweck der religiösen Reinigung *(ψυχρῷ δὲ ὕδατι τὴν ἡμέραν καὶ τὴν νύκτα πολλάκις λουόμενον πρὸς ἁγνείαν)*. Josephus versichert, er habe drei Jahre seines Lebens bei diesem Manne verbracht, dann erst sei er, neunzehn Jahre alt, „in die Stadt zurückgekehrt“, macht jedoch weder über diese Zeit, noch über den Banûs und seine Religionslehre irgendwelche weitere Mitteilung.

Dieser ganze Bericht des eiteln Historikers erscheint als nicht recht glaubwürdig. Indessen lernen wir aus ihm, daß ein Einsiedler nach Art des Bannûs im Judentum nicht lange vor dem großen Krieg, der zur Zerstörung des Tempels führte, nicht etwa eine unmögliche Erscheinung war, sowie daß solch ein Mann wohl etliche Anhänger oder Jünger gewinnen konnte, die bereit waren, mit ihm in der Einsamkeit zu leben. Johannes der Täufer, den die evangelische Überlieferung beschreibt als gleichfalls „in der Wüste“ hausend und sich mit ebenso einfacher Nahrung und Kleidung begnügend, wird nicht anders gelebt haben: ein Einsiedler mit Jüngern (unter denen eine Zeitlang Jesus), bevor er mit seiner Bußpredigt öffentlich hervortrat.

Beachtung verdient in diesem Zusammenhang, daß Johannes der Täufer in den pseudoclementinischen Homilieen II 23 ein Hemerobaptist *(ἡμεροβαπτιστής)* genannt wird.

12. Die Abwaschungen, welche Bannûs so oft, bei Tage und bei Nacht, und selbstverständlich auch im Winter, mit kaltem

Wasser an sich selber vornahm, sollten vielleicht doch nicht nur, wie Josephus angiebt, zur religiösen Reinigung dienen. In der Einöde konnte er sich ja Befleckungen aller Art leicht entziehen. Um so größer ist dagegen gerade dort eine andere Gefahr. Die Wüste, das unkultivierte Land, ist der Aufenthaltsort, das eigentliche Gebiet der bösen Geister. Wir dürfen daher wohl vermuten, daß die zahlreichen Waschungen des Bannûs und seiner Genossen auch den Zweck hatten, den Leib vor den bösen Geistern und ihren schädlichen Einflüssen zu schützen.

B. Johannes der Täufer.

Historisch wertvolle, für uns primäre Quellen über Johannes den Täufer sind ein Bericht in der Archäologie des Flavius Josephus und die christlichen Evangelien. Die außerkanonischen Evangelien (Hebräerevg., Evg. der Ebionäer) kennen, nach den erhaltenen Bruchstücken zu urteilen, über ihn keine von der synoptischen unabhängige wirkliche Tradition. Trotz den mancherlei Daten in den evangelischen Erzählungen und Worten Jesu nebst dem in der Hauptsache ihnen nicht widersprechenden Zeugnis des Josephus ist es gar nicht leicht, aus diesen Quellen ein historisch befriedigendes Bild von der Geschichte des Johannes, eine haltbare Vorstellung von seinem Taufen und einen klaren Begriff von dem Sinn dieser Handlung zu gewinnen.

13. Der Täufer Johannes rief sein Volk zur Buße im festen Glauben, daß der jüngste Tag, der Tag des göttlichen Gerichts, unmittelbar bevorstände. Die christlichen Evangelien erzählen, daß er die Juden im Jordan taufte, und geben dabei deutlich zu verstehen, daß es sich um eine Zeremonie handelte, der man sich nur einmal unterziehen sollte. Dieser Darstellung entspricht der Name, mit welchem die Taufe des Johannes in der ältesten christlichen Überlieferung bezeichnet wird: *βάπτισμα μετανοίας*, „eine Taufe der Umkehr“ oder „der Buße“.

So noch Act 13 11. 19 4. Mt 3 1. 11. vgl. Lk 3 7—14. Die Mc 1 4. Lk 3 2 hinzugefügten Worte *εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν*, „behufs Vergebung der Sünden“ oder „zur Herbeiführung des Sündenerlasses“ halte ich für eine früh entstandene Erweiterung christlichen Ursprungs (aus den synoptischen auch ins Hebräerevangelium gelangt).

14. Das Wort *μετανοεῖν* und *μετάνοια*, welches Luther mit „Buße tun“ und „Buße“ übersetzte, haben die altchristlichen Autoren verwendet ohne daß die eigentliche Bedeutung seines zweiten Bestandteils *(νοεῖν)* ihnen zum Bewußtsein gekommen

wäre. Sie meinen damit nicht gerade ein Ändern des Sinnes oder der Gesinnung.

Dies ist von W. Wrede in der „Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft“ Jahrg. 1900, S. 66 f. nachgewiesen und geht besonders aus der Stelle Hebr 12 17 klar hervor.

In den evangelischen Berichten über die Predigt des Johannes und das erste Auftreten Jesu muß es entweder „Buße“ in dem Sinne einer Leistung bedeuten (wie in der Redensart *ἐν σάκκῳ καὶ σποδῷ μετανοεῖν* „mit Sack und Asche Buße leisten“ d. h. dadurch, daß man den Sack anlegt und sich Asche aufs Haupt streut), oder Umkehr von einem sündhaften zu einem gottgefälligen Lebenswandel, wie Apok 2 21, 9 20, 16 11. In letzterer Bedeutung entspricht es dem שוב der alttestamentlichen Mahnreden und wird ein Ändern der Gesinnung in der Regel mit dazu gehören.

15. Es heißt in den Evangelien, der Täufer Johannes sei „in der Wüste“ mit seiner Verkündigung aufgetreten (Mc 1 4. Mt 3 1. Joh 1 23), nach einem bei Matthäus und Lukas überlieferten „Herrnwort“ zog man „in die Wüste“ hinaus, um ihn zu sehn (Mt 11 7 Lk 7 24). Matthäus meint (3 1), es sei die Wüste Judäa's gewesen, das zerklüftete Hochland im Süden dieser Provinz. Wenn Johannes im Jordan taufte, wäre nur an die dürre breite Ebene nördlich vom Toten Meer, in welcher der untere Jordanlauf eingebettet ist, zu denken. Aber dann bliebe wiederum befremdend, daß Jesus Scharen, die dorthin gezogen waren, mit den Worten angeredet hätte: Was zu sehn seid ihr „in die Wüste“ hinausgezogen, anstatt „nach dem Jordan“. — Vielleicht ist die Vorstellung von dem „Prediger in der Wüste“ lediglich aus einer Schriftstelle hervorgegangen, die der christliche Autor dieser Vorstellung für eine Prophezeiung auf die Person des Johannes hingenommen hat.

Jene Stelle, im Buch Jesaias 40 3, lautet im hebräischen Text:

„Eine Stimme ruft:

In der Steppe räumt den Weg Jahwe's,
ebnet in der Wüste eine Bahn unserm Gott.“

Nämlich die Bahn, auf welcher der Gott sein Volk aus dem Lande der Verbannung durch die syrische Wüste in die Heimat zurückführen wird. In der alexandrinischen Übersetzung lautet die Stelle: „Stimme eines Rufenden *ἐν τῇ ἐρήμῳ* bereitet den Weg des Herrn, macht eben die Pfade unseres Gottes.“ Hier legt der Parallelismus der beiden Glieder des Ausrufs es nahe, die nur einmalige Ortsbestimmung von diesem getrennt, als noch zu den einleitenden Worten gehörig aufzufassen, so daß man lesen wird: „Stimme eines Rufenden in der Wüste: Bereitet usw.“ Und so hat ohne Zweifel der christliche Autor gelesen.

Allerdings hat man wohl Recht zu fragen, wieso, wenn Johannes nicht „in der Wüste“ seine Stimme hat erschallen lassen, jemand noch auf den Gedanken kommen konnte, er sei in der Stelle Jes 40 3 gemeint: da ist ja nicht einmal der Rufende mit denen, die den Weg bereiten sollen, identisch. Auf die Frage läßt sich verschiedenes antworten.

16. Erstlich etwa folgendes: Die Stelle aus dem Jesaias wird erstmalig nicht anders als wie bei Marcus 1 2. 3 in Verbindung mit der aus dem Malachias 3 1 „Ich sende meinen Boten vor dir her, der soll dir den Weg bereiten“ auf den Täufer bezogen worden sein. Schon vor Marcus hat ein Christ die beiden Texte in einem Buch gefunden, welches zu verschiedenen religiösen Themen, Vorstellungen usw. Belegstellen aus der heiligen Schrift aneinandergereiht darbot: so diese als Zeugnisse für das Bereitmachen des Weges. Daher hat auch noch Marcus sie für einen Kontext angesehen. Der Spruch aus dem Jesaias war nach der alexandrinischen Version wiedergegeben, in welcher es möglich war, unter dem Weg „des Herrn“ den des Messias zu verstehen; ob auch bereits in der Sammlung, kürzend, der Genetiv „unseres Gottes“ durch das possessive Fürwort ersetzt war, oder ob erst der christliche Autor diese Änderung beliebt habe, müssen wir dahingestellt sein lassen.

Daß solche Sammlungen existierten und von den christlichen Autoren benutzt wurden, hat E. Hatch aus der Gleichheit von Serieen wie Rom 3 11—17 und Justin Dial. c. Tryph. 27 pg. 244 E erkannt. Siehe dessen Essays in biblical Greek, Oxford 1889, pagg. 186 und 203 ff.

Indessen sind doch Gründe vorhanden — man findet sie in Holtzmann's Kommentar a. O. Seite 111 f. aufgedeckt — die uns, ich möchte sagen zwingen anzunehmen, daß die Stelle des Malachias durch Interpolation aus Mt 11 10 Lk 7 27 der jesajanischen im Eingang des Marcusevangeliums beigesellt worden sei. Demnach könnte diese auch nicht im Gefolge jener den starken Einfluß auf das Bild des Täufers bekommen haben. Außerdem bleibt noch das Herrnwort Mt 11 7 Lk 7 24 übrig. Hier die Ortsbestimmung „in die Wüste“ für Zutat aus einer Randglosse der Redensammlung (des Logia-buches) zu erklären, hat seine Schwierigkeit: das Herrnwort enthält sie in den beiden Evangelien die es bringen, während Lukas doch wohl ein anderes Exemplar der Sammlung benutzte als Matthäus und er sich in ähnlichen Fällen mehr an diese Quelle als an den Matthäustext gehalten hat.

17. Als ein Datum der christlichen Überlieferung, das leicht dazu führen konnte, die Prophetenstelle mit dem „Rufenden in

der Wüste“ auf den Täufer zu deuten, erscheint dann der mit den Worten „Was zu sehn zogt ihr in die Wüste hinaus?“ anhebende Ausspruch Jesu Mt 11 7–11 Lk 7 24–28. Da laut ihm die Angeredeten hauptsächlich ausgezogen waren, um den Mann zu sehn, und dieser darin als das Gegenteil zu einem im Wind schwankenden Rohr gekennzeichnet wird, so gehört der Spruch einer Zeit an, zu welcher Johannes bereits einen großen Ruf erlangt und auch sich schon als ein unbeugsamer Charakter erwiesen hatte. Am Jordan stand er damals nicht, sonst würde dieser Fluß —, nicht nahe bei Jerusalem, sonst würde diese Stadt als das Ziel der Wanderung genannt sein. Die Wüste, in der man ihn jetzt aufsuchte, wird irgendein unkultivierter Landstrich in der Nähe einer galiläischen Stadt gewesen sein, vor deren Einwohnern der Täufer dort seine Predigt gehalten hatte an einem von den wenigen Tagen, die er noch als freier Mann erlebte, nachdem er aus Judäa vertrieben worden war (vergl. unten § 21). Vor Galiläern die damals zu ihm hinausgezogen waren, sprach nachher Jesus sein mit jener Frage eingeleitetes Zeugnis über ihn. Die Nachwelt aber glaubte, Jesus habe dies — und manche andern Worte — Scharen zugerufen, in denen man sich das ganze jüdische Volk vertreten dachte. Somit war die Vorstellung von dem „Prediger in der Wüste“ geschaffen, welche die griechische Christenheit alsbald auch in ihrer Bibel prophezeit fand. Marcus stellte das imposante Prophetenwort als ein Programm des johanneischen Wirkens an den Anfang seines Evangeliums, und seitdem hat Johannes in der christlichen Tradition seine zweifache Gestalt: bald Wüstenprediger, bald Jordantäufer.

Daß die Anwendung des Spruches Jes 40 3 auf den Täufer aus dessen eigener Predigt stamme, ist eine Vorstellung des Evangelisten Johannes (1 23), aber ganz unwahrscheinlich: in dem Fall würde der Text nicht nach seiner alexandrinischen Version überliefert sein. Der andere, Mal 3 1, den schon Jesus auf den Täufer bezog, hat weder in dem Herrnwort Mt 11 10 Lk 7 27, noch bei Marcus (1 3) den Wortlaut jener Übersetzung.

18. Wenn an der Beschreibung der Lebensweise des Täufers Mc 1 6 Mt 3 4 etwas historisch ist, so wird der Evangelist Lukas das Richtige getroffen haben als er annahm, es sei dem Johannes „in der Wüste“ der Beruf zu seinem großen Werk gekommen (Lk 3 2). Sollte in einem der „Herrnworte“ über ihn (Mt 11 18. Lk 7 33) der Passus „er aß nicht und trank nicht“ besagen, daß man wirklich nicht gewußt habe, ob und wie der Täufer sich nährte, so würde daraus hervorgehen, daß er nach jedem öffent-

lichen Auftreten sich von aller menschlichen Gesellschaft zurückzuziehen pflegte, also wohl nicht in einer Stadt oder in einem Flecken unter andern Menschen hauste. Wahrscheinlich aber wollen die Worte nur die größte Mäßigkeit im Essen und Trinken andeuten.

Mit Sicherheit läßt der Umstand, daß Johannes Schüler hatte, Jünger, nicht nur Gläubige (die Joh 4 1 auch als „Schüler" bezeichnet werden), auf einen Zeitraum vor seinem stürmischen Hervortreten schließen, in welchem er ruhig, auch als Lehrer, gewirkt haben muß: Mc 2 14 = Mt 9 14 Lk 5 33; Mt 11 2 ff. = Lk 7 18 ff.; Mt 14 2; Lk 11 1; Joh 1 35. 3 25 (4 1). Wer das Ende der Welt schon ganz nahe glaubt, wird nicht mehr lehren und Schüler machen. Ähnlich wie das des Bannûs mag in jenem Zeitraum sein Leben sich gestaltet haben. Vergl. oben § 11.

19. Als dann „das Wort Gottes an Johannes, den Sohn des Zacharias kam", das heißt: als der Glaube ihn ergriffen hatte, daß die Vernichtung der bösen Mächte in der Welt, zugleich aber die aller Sünder unter den Nachkommen Abrahams unmittelbar bevorstehe, und er deshalb sein ganzes Volk zur Taufe und zur Buße rufen müsse, da kann er sich nicht an einen einsamen Ort hingepflanzt haben, um abzuwarten, ob das Volk etwa zu ihm kommen werde, nein, da mußte er gehn und es aufsuchen. Und nicht nur in der ganzen Umgegend des Jordan (wie Lukas 3 3 das Mt 3 5 Gesagte umändert), sondern durchs ganze Land mußte er seine Botschaft verkündigen. Freilich ja, man zog zu ihm hinaus (Mt 11 7—9. Lk 7 24—26): die Leute kamen, wohl von seinen Jüngern aufgerufen, an den Ort vor den Toren, wo er sie erwartete. Wenn nicht gerade Sommer war, so fand sich dort auch wohl ein Wasser, in welchem die Taufe vor sich gehen konnte (wie für die Essäer und Act 8 36 ff.). Die Versammelten jetzt erst noch an den Jordan zu bestellen, dazu ließ die Nähe des großen und schrecklichen Gottestags doch wahrlich nicht Zeit. So unterliegt die Glaubwürdigkeit des evangelischen Berichts, daß die Taufe, zu welcher Johannes das Volk aufrief, im Jordan stattfand, einigem Zweifel. Hätte einer, der seine Landsleute von dem Verderben, das der Tag des Herrn herbeiführte (Mal 3), retten wollte, einen ungünstigeren Standort wählen können, als an dem unbewohnten, weit entlegenen Ufer des Jordan? Josephus nennt den Fluß nicht, erwähnt überhaupt keinen Fluß, sagt nicht, daß die Taufe des Johannes in einem Flusse vor sich gegangen sei.

Heutzutage brauchen Reisende zu Pferde für die Strecke von Jerusalem bis nach Jericho reichlich sechs Stunden, und von hier bis zum Badeplatz der Pilger noch anderthalb Stunden, für den

Rückweg noch etwas mehr. Bis zu der weiter nördlich befindlichen Jordanfurt hat man nicht näher. Fahrbar ist die Straße von Jericho bis an den Jordan nur bei trockenem Wetter. So nach Bädeker's „Palästina und Syrien“ 6. Aufl. 1904, Seite 113ff. Und der Weg war ehedem gewiß nicht weniger beschwerlich als er jetzt noch ist.

Auch möge hier bemerkt sein, daß der Jordan weder durch seinen Anblick sehr zum Baden einlädt, noch bei dem Versuche sich als zum Baden besonders geeignet erweist. Forschungsreisende berichteten schon immer von den „gelben Fluten“ des Jordan oder ähnlich. Jetzt weiß man auch, daß seine Fluten nicht etwa nur zu gewissen Zeiten im Jahre so gefärbt erscheinen. Von dem Strom beim Badeplatz der Pilger und bei der großen Furt heißt es im Bädeker Seite 118: „Das Wasser ist infolge des starken Gefälles in dem lettigen Boden trübe und hat eine hohe Temperatur“; in Meyer's „Palästina und Syrien“ 4. Aufl. 1904, Seite 175: „Das Wasser ist reißend, ziemlich kühl und von lehmiger Farbe, das Baden wegen des Schlammes und der spitzen Kiesel auf dem Grund nicht angenehm, wegen der heftigen Strömung und der beträchtlichen Tiefe in der Mitte nicht ungefährlich.“

20. Mehr als Zweifel soll hiermit nicht ausgesprochen sein. Möglich bleibt immerhin, daß Johannes, dessen Wirken nur von kurzer Dauer gewesen sein kann, an der Jordanfurt auf dem Weg aus Peräa über Jericho zur Taufe gerufen hat. Durch die nach Jerusalem ziehenden Karawanen sowohl als durch ausgesandte Jünger konnte sein Tun in der Hauptstadt bekannt und die Bevölkerung an den Jordan gelockt werden. Nur daß solch ein Verfahren für andere Teile des Landes, wo die Bevölkerung in kleinen Städten und Dörfern zerstreut wohnte, ungleich schwerer durchzuführen war und gar zu wenig Erfolg versprach. Auch hat der Fluß weiter nördlich bis zum See Gennesaret keine Furten, in ihm zu baden ist hier gefährlich. Eine im vierten der kanonischen Evangelien erhaltene Tradition (?), nach welcher Johannes auch *ἐν Αἰνων ἐγγὺς τοῦ Σαλείμ* getauft haben soll (Joh 3 23), läßt auch nicht gerade an ein Taufen im Jordanstrom denken. Der Name Ainôn entspricht einem hebräischen עין, was etwa „Quellort“ bedeutet. Josephus giebt in seinem Bericht zu verstehen, daß die Leute zur Taufe des Johannes zusammenkommen mußten (vgl. unten § 26 f.): damit ist jedoch ebenso wenig gesagt, daß alle Juden am selben Ort, wie daß alle gleichzeitig versammelt sein sollten.

21. Die synoptische Perikope, in welcher Jesus die jerusalemischen Autoritäten mit der Frage, ob die Taufe des Johannes

göttlichen oder menschlichen Ursprungs gewesen sei, in die Enge treibt, zeigt den Glauben an die Mission des Täufers bei dem sogenannten „Volk“ in der Hauptstadt auch nach seinem Tode noch recht lebendig: Mc 11 27 ff. Mt 21 23 ff. Lk 20 1 ff. Solch eine Popularität ist nur denkbar, wenn Johannes bis kurz vor seinem Ende in der Nähe Jerusalems, also an der Jordanfurt oder an andern, von Jerusalem aus etwas besser erreichbaren Orten gewirkt hatte. Wir dürfen vermuten, daß Johannes hier den Anfang machen wollte und gemacht hat. Nachdem dann, wie Josephus berichtet, seine Worte — versteht sich die eindringliche Predigt von der Nähe des Gottestags — das Volk in gewaltige Aufregung versetzt hatten, wird zunächst Pilatus ihn aus Judäa verscheucht haben. Josephus scheint vorauszusetzen, daß er über den Jordan geflohen und in Peräa von Leuten des Herodes Antipas ergriffen wurde. Er berichtet nur kurz, daß man den Johannes nach der Bergfestung Machärûs führte und tötete. Die Evangelien scheinen anzunehmen, daß der Täufer nach Galiläa entwich, in Tiberias verhaftet und enthauptet wurde: Mc 6 17 ff. Mt 14 3 ff. 11 2. Alles spricht dafür, daß der König, dessen Herrschaft eben Galiläa und Peräa umfaßte, den Johannes auf galiläischem Gebiet hat verhaften lassen, sodann ihn nach Peräa verschickt und hier, in der entlegenen Festung, ihn getötet hat. In Galiläa wird er vor dem Volke nicht gewagt haben so weit zu gehn.

Das Gastmahl, welches der König Herodes an seinem Geburtsfest seinen Großen und dem Adel von Galiläa bereitete (Mc 6 21) setzt als den Ort der Handlung die galiläische Residenz voraus. Nur nach Joh 1 28 wäre Johannes auch östlich vom Jordan öffentlich und als Täufer aufgetreten.

22. Nach den synoptischen Evangelien war die Taufe des Johannes eine Massentaufe: „das ganze judäische Land und die Jerusalemiten alle“ erzählt schon Marcus 1 5 „zogen zu ihm hinaus und ließen sich von ihm taufen“. Zwar erfährt man aus ihren Berichten auch, daß die Priester, Ältesten, Schriftgelehrten, und namentlich die Pharisäer, also die vornehmeren Leute und die gesetzeseifrigen, nicht mitmachten (Mc 11 27. 31. Mt 21 23. 26. Lk 20 1. 5; Mt 21 32; Lk 7 30). Ja, es ist auch ein Wort Jesu überliefert, worin es heißt „dies Geschlecht“, das heißt die Generation, unter welcher er lebte, habe von dem Täufer gesagt, er sei besessen (Mt 11 18). Lukas freilich läßt durch einige vorausgeschickte Worte den Ausdruck als eine Andeutung der Pharisäer und der Gesetzesleute erscheinen (Lk 7 29 ff.).

23. Wichtiger noch ist für unser Verständnis der Johannestaufe dieses. Während bei dem Evangelisten Marcus der Täufer

den von ihm mit Wasser getauften Juden ohne Vorbehalt auch die Geistestaufe zusagt (1 7. 8), findet sich in den Evangelien des Matthäus und des Lukas eine Ausarbeitung der selben Rede des Täufers, laut welcher er von den Bußfertigen andere unterschied, die sich auch der Taufe unterzogen hatten aber dennoch dem Zorn Gottes nicht entrinnen, sondern von dem Stärkeren, der nach ihm komme, mit Feuer getauft, das heißt verbrannt werden würden: Mt 3 11 12 Lk 3 16. 17.

Der Stärkere kann, was die Geistestaufe anlangt, nur die Gottheit sein: Joel 3 1. Mit einem Feuer, das die Sünder verzehrt, kommt nach Mal 3 2 f. ein Gottesbote, nach Mal 3 18—21 der Gottestag selbst. Die Schilderungen des Pfingstereignisses Act 2 3 und der Taufe Jesu im Hebräerevangelium, worin der Geist mit einem Feuer herabkommt, zeigen nur, wie die (durch das Evangelium des Matthäus) überlieferte Johannespredigt alsbald mißverstanden wurde.

Daraus daß der Täufer also manche von denen, die sich taufen ließen, trotzdem als verloren betrachtete, darf man nicht folgern, daß er seiner Taufe lediglich eine symbolische Bedeutung beigelegt hätte (so etwas giebt es in der echten Religion gar nicht), sondern nur daß die von ihm ihr zuerkannte Wirkung eine solche war, die durch nachher begangene Sünden wieder aufgehoben werden konnte.

24. Von dem Sinn der johanneischen Taufe bekundet die evangelische Überlieferung nur in zweierlei Hinsicht klar erkennbares. Es gehörten zu ihr das Bekennen der Sünden und der Vorsatz, den bisherigen sündhaften durch einen rechtschaffenen Wandel zu ersetzen.

Ersteres ist bei Marcus und Matthäus, sowie im Hebräerevangelium ausgesprochen, und zwar mit Worten die bedeuten, daß nicht etwa im allgemeinen die Sündhaftigkeit, sondern die Sünden, die ein jeder sich hatte zuschulden kommen lassen, bekannt werden mußten.

Mc 1 5. Mt 3 6 *ἐβαπτίζοντο . . . ἐξομολογούμενοι τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν.* Das Hebräerevangelium läßt Jesus fragen: Quid peccavi ut baptizer ab eo? (siehe Hieron. adv. Pelagianos III 2).

Den andern Punkt giebt Matthäus dadurch zu erkennen, daß bei ihm (21 32) Jesus von der „Anweisung zur Gerechtigkeit" redet, welche Johannes gegeben habe, und dadurch, daß er einmal (3 11) die Taufe *τῆς μετανοίας* als ein Taufen *εἰς μετάνοιαν* umschreibt. Für Lukas folgt das nämliche aus der ihm allein eigenen Exemplifizierung der Forderungen des Johannes, 3 10—14. Die da kommen um sich von ihm taufen zu lassen fragen ihn: was sollen wir tun?

und er antwortet, sie möchten von ihrem Besitz den Bedürftigen mitteilen, sich nichts widerrechtlich aneignen, niemand vergewaltigen oder belästigen. — In der vorhin erwähnten Rede lautet die allgemeine Forderung des Täufers: So schafft denn würdige Frucht (Mt 3 8 *ποιήσατε οὖν καρπὸν ἄξιον,* Lk 3 8 *καρποὺς ἀξίους* „würdige Früchte“) *τῆς μετανοίας.* Wie wir jetzt die Auffassung der kanonischen Evangelisten ermittelt haben, wäre in diesem Satz der Genitiv als ein epexegetischer zu erklären: die Frucht der Taufe soll die *μετάνοια* sein, ihre Früchte sollen die *μετάνοια* darstellen. Die Evangelisten also haben das *βάπτισμα τῆς μετανοίας* verstanden als eine Taufe, mit welcher die Umkehr im Lebenswandel, das zur Frömmigkeit und Rechtschaffenheit bekehrte Leben anheben soll. In diesem Punkt finden wir die evangelische Tradition bestätigt durch das Zeugnis des Josephus, wenn auch nur insofern, als ihmzufolge diejenigen, welche zu der von Johannes gepredigten Taufe zusammenkamen, bereits den Vorsatz gefaßt haben mußten, sich der Rechtschaffenheit und der Frömmigkeit zu befleißigen.

Solchen Erklärungen des *βάπτισμα τῆς μετανοίας* ist nicht mit dem Hinweis auf den Glauben an das unmittelbare Bevorstehen des Gottestages entgegenzutreten. Nach der im Judentum wie auch im Christentum vorherrschenden Auffassung kommt es doch nur auf die Qualität des Lebens im letzten Augenblicke an: Ezech 18 21—28. Aber sie haben den Fehler, daß bei ihnen die Anwendung der Taufe selbst unerklärt bleibt. Was hatte gerade dieser Brauch mit dem bekehrten Leben zu schaffen? Was konnte oder wie sollte er dazu mitwirken? Darüber geben die Evangelien keinen Aufschluß.

25. Sie geben freilich alle und fast überall, wo in ihnen die johanneische Taufe erwähnt wird, zu verstehen, daß Johannes seine Taufe als Täufer an Täuflingen vollzog: man ließ sich von ihm taufen, wurde von ihm getauft, während er taufte: Mc 1 4. 5. 8. 9. Mt 3 6. 11. 13. 14. 16. Lk 3 7. 16. 21. 7 30. Joh 1 26. 28. 33. 3 22 f. 4 2. Die Ausdrücke besagen mehr, als daß er nur zum Baden oder Untertauchen veranlaßte und den Akt überwachte, wie die Zeugen bei der jüdischen Proselytentaufe. Den Erzählungen von der Taufe Jesu gemäß begab sich der Täufling ins Wasser (Mc 1 10. Mt 3 16 „er stieg aus dem Wasser herauf“), nicht von dem Täufer geführt (Mt 3 15 Johannes will Jesus zurückhalten, soll ihn lassen, und läßt ihn dann gewähren). Worin die mitwirkende Tätigkeit des Täufers bestand, ist wieder nicht gesagt. Goß er, wie die christliche Kunst die Taufe Jesu darstellt, den Täuflingen eine Schale Wasser über den Kopf? Das ist doch nur späterem christlichen Brauch nachgebildet. Hielt er sie beim Untertauchen, oder half er ihnen den ganzen

Leib mit Wasser benetzen? An solche Handreichungen, die bei jeder einzelnen Person vorzunehmen waren, ist schon wegen der Menge derer die sich taufen ließen kaum zu denken.

In dem mandäischen Traktat von Jôhannâ's Ausgang (im rechten Genzâ pag. 191 der Petermann'schen Edition) antwortet Johannes auf eine Frage nach seiner Taufe: „Ich werfe die Menschen in den Jordan, wie Schafe vor den Hirten, und Wasser mache ich mit meinem Stabe über sie fließen, und den Namen des Lebens nenne ich über ihnen."

Die Taufe *τῆς μετανοίας* war eine neue Erscheinung im jüdischen Baptismus. Darum dürfte sie auch in einer neuen Weise vollzogen worden sein. Wenn etwa der Täufer Johannes sich berufen glaubte, im Auftrag der Gottheit, als von ihr bevollmächtigt, die im Buch Ezechiel verheißene Reinigung des jüdischen Volks vorzunehmen (siehe unten § 29), so konnte das Wort Ez 36 25 „Ich werde reines Wasser auf euch sprengen, damit ihr rein werdet" ihn wohl veranlassen, die Leute, nachdem sie in einem klaren Gewässer sich vor ihn hingeschart hatten, mit daraus geschöpftem Wasser zu besprengen. Das wäre natürlich nicht die ganze Taufe gewesen: denn daß Johannes ein Tauchbad verlangte bezeugt die gesamte Überlieferung von ihm und schon sein Beiname *ὁ βαπτιστής*. Das Besprengen müßte obendrein stattgefunden haben.

Es wäre dann nur dem Lukas nicht zu glauben, daß dieser Johannes priesterlichen Geschlechtes war. Der Sohn eines Priesters würde das „reine Wasser" des Ezechiel doch wohl von einem spezifischen Sprengwasser verstanden haben. Die lukanische Angabe hat auch, wie die Erzählung in die sie verflochten ist, nichts Wahrscheinliches. Josephus, der selbst aus priesterlichem Geschlechte war, hätte das gleiche von Johannes wohl gewußt und kaum verschwiegen, da er ihm alle Ehren zu geben durchaus geneigt ist.

Anzunehmen daß Johannes durch die im Buch Ezechiel verzeichneten Weissagungen von einer Reinigung des Volks zu seiner öffentlichen Taufe veranlaßt worden sei, daß bei ihm der innere Beruf von dorther den sachlichen Inhalt bekommen habe, scheint zur historischen Erklärung seines Auftretens fast unumgänglich. Nun redet der Prophet von jener Reinigung zwar manchmal ohne ein Mittel, wodurch sie geschehen soll, anzudeuten (so 36 29 33 37 23). Aber es darf schon wahrscheinlich heißen, daß die eine Stelle „Ich will reines Wasser auf euch sprengen" den Mann, der die Weissagung erfüllen wollte, angetrieben haben wird, auch das Besprengen vorzunehmen. In Vertretung der Gottheit, inso-

fern als ein Priester, wenngleich nicht aus dem Geschlecht des Ahᵃrôn; mit reinem Wasser, wenngleich nicht nach kultischem Rezept.

Allerdings will auch zu dieser Ansicht die evangelische Überlieferung, nach welcher die Taufe im Jordan stattfand, nicht passen. Es sei noch einmal daran erinnert, daß der Jordan bei Jericho sich keineswegs als klares Wasser präsentiert, und daran, daß die rabbinische Religionslehre das Wasser dieses Flusses zur Bereitung von Sprengwasser für ungeeignet, für nicht rein genug erklärt (vgl. oben Teil III § 14).

26. Von der evangelischen Tradition ganz unabhängig ist der Bericht des Flavius Josephus. Leider führt auch er die Frage nach dem Sinn der johanneischen Taufe nicht zum Ziel.

Josephus kennzeichnet den Täufer als einen beredten frommen Mann, hat aber von seiner Verkündigung die Hauptsache, den Hinweis auf den nahen Gottestag, unterdrückt, ihren Inhalt somit als ganz harmlos dargestellt und was davon übrig blieb noch dem Geschmack seiner aufgeklärten griechischen Leser angepaßt. Der Passus über die Predigt und die Taufe desselben lautet Arch XVIII 5₂ folgendermaßen: „Er spornte die Juden an, indem sie Tugend üben und im Verhältnis zu einander Rechtschaffenheit, im Verhältnis zu Gott Frömmigkeit anwenden, sich zu einer Taufe zu versammeln. Denn eben in solcher Weise [lehrte Johannes] werde auch das Taufen ihm (d. h. Gott) angenehm erscheinen: [als eine Praxis] solcher, die sie nicht zur Abbitte irgendwelcher Sünden anwenden, sondern zur Reinigung des Leibes, nachdem zuvor — wie gesagt — die Seele durch Rechtschaffenheit gereinigt worden sei."

Anläßlich dieser Aussage des Josephus sei hier zunächst folgendes bemerkt. Daß mit [*βάπτισις*] *μὴ ἐπί τινων ἁμαρτάδων παραιτήσει* auf die christliche Taufe angespielt sei, ist eine Behauptung die sich angesichts des einschränkenden *τινων* nicht gut aufrechterhalten läßt. Genau paßt der Ausdruck nur auf Bäder, die als Sühnemittel angewandt werden. Derartige setzt Josephus hier als bekannt voraus, und offenbar ist die Absicht des hellenistisch gebildeten Historikers, die Taufe des Johannes hinzustellen als eine, die sich davon recht günstig unterschieden habe. — Die in diesem Abschnitt, gewiß mit Unrecht, dem Johannes zugeschriebene Belehrung über die religiöse Lustration, wodurch sie ihres religiös wirksamen Charakters ganz entledigt wird, stimmt völlig überein mit der Ansicht des alexandrinischen Juden Philo (De plantatione Noë pg. 237, ed. Mangey I pg. 354: *σώματα καὶ ψυχὰς*

καθηράμενοι, τὰ μὲν λουτροῖς, τὰ δὲ νόμων καὶ παιδείας ὀρθῆς ῥεύμασι) und findet sich (nur mit andern Worten) auch in den pseudoclementinischen Homilieen (siehe Teil V § 11).

Obwohl es zu gewagt und daher nutzlos wäre, noch Erwägungen daran zu knüpfen, ist doch nicht ganz außer Acht zu lassen, daß in dem josephischen Bericht die Wörter βάπτισις und βαπτισμός auch in intransitivem Sinn als „Untertauchung" und „Tauchbad" verstanden werden können. Wenn wir sie nach ihrer transitiven Bedeutung mit „Taufe" übersetzen, so geschieht dies nur im Hinblick auf die evangelischen Zeugnisse (§ 25) und ohne sichere Gewähr, daß der jüdische Historiker in diesem Punkt mit ihnen übereinstimme.

27. In dem Bericht des Josephus ist zu lesen, Johannes habe die Juden aufgefordert βαπτισμῷ συνιέναι. Wir verstehen „sich behufs einer Taufe zu versammeln". Indessen wird in der kanonischen Apostelgeschichte erzählt von „Jüngern", die „nur die Taufe des Johannes kannten" und, etwa zwölf an der Zahl, anscheinend eine die Ankunft des Messias erwartende Gemeinde bildeten (Act 18 25. 19 1—7). Mit Rücksicht auf diese Erzählung hat man jene Worte verstehen wollen, als besagten sie „durch eine Taufe zu einem Bunde zusammentreten". Wäre dies richtig, so würde der johanneischen Taufe ein der christlichen und jüdischen Proselytentaufe ähnlicher Charakter eigen gewesen sein und namentlich der Ursprung der christlichen Taufe mit Wahrscheinlichkeit in ihr gefunden werden können. Die erwähnte Auffassung ist jedoch abzuweisen. Sprachlich ist zu erinnern, daß συνιέναι ohne εἴς τι lediglich das Zusammentreffen bedeutet, wie ja μάχῃ συνιέναι „sich im Kampf begegnen" „zum Kampf zusammentreffen" heißt. Sachlich: daß der Täufer das ganze Volk zur Bekehrung aufforderte und ohne Zweifel ausging von der Überzeugung, daß der jüngste Tag unmittelbar bevorstehe. Dabei kann ihm gar nicht in den Sinn gekommen sein, eine Gemeinde zu gründen. Endlich kann nicht einmal zugegeben werden, daß die Existenz einer Johannesgemeinde durch jene Erzählung der Apostelgeschichte hinreichend bezeugt sei.

Das Richtige über die Erzählung der Apostelgeschichte hat meines Erachtens bereits Franz Overbeck in der vierten Auflage von De Wette's Kommentar („Kurze Erklärung der Apostelgeschichte" Leipzig, S. Hirzel, 1870) gesagt. Daselbst besonders Seite 306f.: „Diese Anhänger der bloßen Johannestaufe .... sind aller Wahrscheinlichkeit nach eine bloße Fiktion der Apostelgeschichte — zusammengesetzt aus der dem Verfasser schon aus der evangelischen Tradition fließenden Kunde

einer besonderen Schule des Johannes (Lk 7 18f.) und aus dem nach 1 5. 11 16 ihm feststehenden Verhältnis der Johannestaufe zur Christustaufe — zur Herstellung einer Menschenklasse, an welcher sich die apostolische Prärogative des Paulus, den heiligen Geist zu erteilen, manifestieren kann.“ Man sehe Overbeck's Anteil an der Erklärung des ganzen Abschnitts Act 18 24 bis 19 7, daselbst Seite 301—312.

Etwas ganz anderes ist die Tatsache, daß Johannes Schüler hatte: vergleiche darüber oben § 18. Aus den Evangelien sind diese Jünger auch in die ebionäische Apostelgeschichte gelangt (erstes Buch der pseudoclem. Recognitionen). Wie, in viel späterer Zeit, die Mandäer dazu kamen sich für Jünger des Täufers Johannes auszugeben, habe ich in meinem Buch „Die mandäische Religion“ §§ 77 und 89 zu zeigen versucht (Leipzig 1889).

28. Läßt die Tradition, sowohl in den Evangelien als bei Josephus, unsere Frage nach dem Sinn der johanneischen Taufe unbeantwortet, so sind wir auf Vermutungen angewiesen. Das Wort *μετανοεῖν* bedeutet unter Umständen auch „Buße leisten“. In einem evangelischen Herrnwort wird etlichen galiläischen Städten vorgeworfen, daß sie nicht Buße getan, wie die heidnischen Städte Tyrus und Sidon, wenn sie das gleiche erfahren hätten, längst mit Sack und Asche Buße getan haben würden (Mt 11 20. 21 Lk 10 13). In einem andern sagt Jesus, das Zeichen des Propheten Jona, dessen Predigt, gebe Gott eben jetzt aufs neue, aber das böse Geschlecht tue nicht wie ehedem die Nineviten Buße, Salomo sei wiederum da, aber seine Weisheit werde nicht anerkannt (Mt 12 38. 39. 41. 42 16 1. 4. Lk 11 29—32). Damit kann Jesus nur den Mann gemeint haben, den er als einen von den größten unter allen Menschen bezeichnete: den Täufer (Mt 11 11 Lk 7 28). Also hätte die Predigt Johannes', wie die des Jona, zu einer Bußeleistung veranlassen sollen. Die Nineviten taten Buße, indem sie fasteten, den Sack anlegten und laut zu Gott riefen (Jona 3 5—8). Da darf man nun fragen: sollte die Taufe *τῆς μετανοίας*, zu welcher Johannes aufforderte, vielleicht selbst einen Akt der Pönitenz, eine Bußleistung, darstellen? Es könnte so sein, und müßte auch dafür gehalten werden, wenn feststünde, daß die Predigt des Johannes im Winter stattfand, und noch besonders wenn er gleichzeitig im Jordan taufte. Leider ist nicht mit Sicherheit zu sagen, in welcher Jahreszeit er seinen Ruf zur Buße und Bekehrung erhoben hat. Indessen geht aus der synoptischen Perikope Mc 11 32 parall. hervor, daß in den letzten Tagen vor dem Osterfest das Volk zu Jerusalem sich noch in starker Erregung zugunsten des enthaupteten Propheten befand: im Hinblick darauf ist doch ziemlich wahr-

scheinlich, daß sein öffentliches Predigen zur Winterzeit stattgefunden hatte. In der kalten Jahreszeit im Freien zu baden war natürlich eine Leistung, die nur als eine Pönitenz empfunden werden konnte. Von dem kalten Bade abgesehen aber war sowohl im Sommer wie im Winter auch die Reise aus bewohnten Gegenden und aus den Städten des Landes nach den Ufern des Jordan, schon wegen der Strapazen unterwegs, eine gehörige Leistung. Und außerdem wollte ja der Täufer das Volk aus seiner Ruhe aufstacheln. Wenn er wirklich alle zur Taufe an den Jordan entbot, so ging seine Absicht auf eine Wallfahrt und ein Baden der ganzen Nation in dem großen Fluß, auf eine Bewegung also, von der wohl angenommen werden durfte, daß der Gott, den dieses Volk verehrte, ihrer achten, ihretwegen seines Volkes schonen würde.

So, als eine Pönitenz oder doch ähnlich aufgefaßt, wäre die Taufe des Johannes mit dem von der Sibylle verlangten Bade zu vergleichen (Teil V §§ 2ff.) und mit der Bußübung, welcher nach einer jüdischen Legende die Eltern des Menschengeschlechts nach ihrer Vertreibung aus dem Paradiese sich unterzogen.

> In der Vita Adae et Evae I 4—8 spricht der Mann zum Weibe: Es ist recht und billig, daß wir trauern vor Gottes Angesicht... Laß uns große Buße tun, vielleicht vergiebt uns Gott der Herr. Dann bestimmt Adam die Pönitenz: sie wollen beide während einer langen Zeit auf einem Stein im Bette eines Flusses bis an den Hals im Wasser stehn, Eva 37 Tage im Tigris, Adam 40 Tage im Jordan, und zwar ohne ein Wort zu reden, „denn wir sind unwürdig den Herrn zu bitten ... vielleicht erbarmt sich dann der Herr unser". Adam will obendrein 40 Tage fasten. — Wie man sieht, ist das Bad kein Tauchbad, auch nicht Mittel um Sünden abzuwaschen, sondern eine Pönitenz, wodurch, wie durch das Fasten, die Gottheit zum Mitleid und zur Verzeihung bewogen werden soll. Es ist auch nicht Wert gelegt auf das Fließen des Flußwassers, denn das Wasser des Jordan bleibt von Stund an stehen, ohne weiterzulaufen, um mit Adam zu trauern. Man vergleiche den Zusammenhang, am bequemsten in dem deutschen Text von C. Fuchs auf S. 512 der von E. Kautzsch herausgegebenen Sammlung „Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments" Tübingen 1900.

Aus den evangelischen Berichten ist für die Auffassung der Johannestaufe als einer Bußleistung hervorzuheben, daß ein jeder, der sich ihr unterzog, dabei seine Sünden bekannte (oben § 24). Der *καρπὸς τῆς μετανοίας*, den der Täufer zu schaffen ermahnte

(ebenda), wäre in diesem Fall zu erklären als eine der Bußleistung angemessene Frucht, also das der Pönitenz oder der zu ihr gehörigen contritio cordis entsprechende Leben. Gegen sie: daß die alttestamentliche Religion ein Waschen oder Baden als Pönitenz nicht kennt und auch ein Text in den jüdischen heiligen Schriften, dessen Wortlaut geeignet wäre, die Verkündigung einer Bußtaufe solcher Art zu veranlassen, schwerlich irgendwo zu finden ist.

Das erneute „Zeichen des Jona" bleibt jedoch unter allen Umständen die Predigt des Johannes. Die Deutung auf Jesus Mt 12 40 ist ein etwas grober, aber wohl erklärlicher Irrtum des Evangelisten Matthäus oder eines frühen Glossators. Mit dem unbeständigen Propheten Jona und dem reich gekleideten König Salomo (Mt 6 29 Lk 12 27) ist wahrscheinlich auch in den Worten Mt 11 7. 8 Lk 7 24. 25 der Täufer verglichen worden: wie dort im Gegensatz, so hier (Mt 12 41 f. Lk 11 31 f.) als der Größere.

29. Für wahrscheinlich gilt mir — obgleich die Benennung *βάπτισμα τῆς μετανοίας* es nicht andeutet und Josephus geradezu widerspricht —, daß Johannes seiner Taufe das Vermögen zuerkannt hat, Menschen von ihren Sünden, die sie dabei bekannten, rein zu waschen, sodaß diese Sünden den Zorn Gottes nicht mehr auf sich zogen und für sie keine Strafe mehr zu gewärtigen war. Versteht sich: weil Gott selbst es so wollte und ihm befohlen hatte, vergleiche Lk 7 29. 30. Um dem Verderben durch den Gottestag zu entrinnen, hatte man dann noch die Spanne Zeit bis zu seinem Anbruch sich der Sünden zu enthalten und ein gottgefälliges Leben zu führen. Die Benennung *β. τῆς μετανοίας* wäre also zu erklären = *β. εἰς μετάνοιαν*: sie giebt nicht den Sinn oder die unmittelbare Wirkung, sondern eine Forderung dieser Taufe an.

Der Täufer Johannes ist gewiß überzeugt gewesen, daß er kraft eines göttlichen Auftrags den Ruf zur Bekehrung an sein Volk erhob, daß die von ihm verkündigte Taufe von Gott angeordnet war. Dies Wasserbad auf göttlichen Befehl konnte von ihm und den damaligen Schriftgelehrten aufgefaßt werden als die Erfüllung der Prophetie Ezech 36 25 37 23, nach welcher Gott selbst die Israeliten von ihrer Abgötterei und von allen ihren Übeltaten reinigen wollte, und zwar am Ende des gegenwärtigen Zeitalters, kurz vor, wenn nicht gleichzeitig mit dem an andern Stellen (Jes 1 24 ff., Mal 3 5. 18 f.) prophezeiten Gericht und Verderben über die hochmütigen unverbesserlichen Sünder unter ihnen. Oder es konnte auch begrüßt werden als eine Erhörung des Gebets Ps 51 4. 9 „Wasche mich gründlich von meiner Verschuldigung usw.". Im Synedrium mag man darüber beraten haben, ob die Taufe des Johannes „vom Himmel her", das heißt von Gott befohlen worden

sei, oder nicht (Mc 11 27—33, Mt 21 23—30, Lk 20 1—8). Wenn ja, so gehörte zur „Gerechtigkeit", daß man sich ihr unterzog (Mt 3 15 21 31 f.).

Die Anschauung, daß die Sünde wie ein Schmutz sei, von dem man, wenn Gott es wolle, durch Waschen befreit, also gereinigt werden könne, mußten die Schriftgelehrten nach Jes 1 16. 18 (4 3 Jer 2 22 4 14) Ez 36 29. 33 und andern heiligen Sprüchen gelten lassen. Einzuräumen wäre nur, daß die rechtgläubige jüdische Religionslehre von einem Tauchbad der Buße oder der Bekehrung nichts enthielt.

Gegen die Art, wie Dr. August Wünsche in seinem viel benutzten Buch „Neue Beiträge zur Erläuterung der Evangelien aus Talmud und Midrasch" Göttingen 1878, S. 385 und S. 501 von einer טבילת תשובה schreibt, mit Verweisung nach Texten und Büchern, wo nichts davon zu finden ist, möchte ich hier einmal warnen. Man lasse sich dadurch nicht irreführen und benutze auch andere Angaben, sogar die Zitate in dem genannten Buch nicht ohne Nachprüfung.

Betrachtungen anzustellen über die Persönlichkeit des Johannes, über seine Lehrtätigkeit bis zu seinem Hervortreten mit der Predigt vom nahen Gottestag, über sein Verhältnis zu Jesus und über den Ursprung der Erzählung, daß Jesus sich von ihm habe taufen lassen, würde weit aus dem Rahmen einer Darstellung der jüdischen Baptismen hinausführen. Auch steht das, was ich in Ansehung dieser Themen etwa zu sagen hätte, bereits zu lesen in meinem Buch „Die evangelische Geschichte und der Ursprung des Christentums" Leipzig 1893, auf den Seiten 455—461, 470—472, 547 f. und 585. Daß der Tod des Täufers in die allerletzte Zeit der Amtsführung des Pontius Pilatus fällt, somit nur kurz vor dem Tode Jesu stattgefunden haben kann, geht aus dem Zusammenhang der Jos. Arch XVIII erzählten Ereignisse unabweislich hervor.

Fünfter Teil.

Der Baptismus mit dem Tauchbad zur Sündenvergebung bei den vom Judentum ausgegangenen Sekten.

Einleitendes.

1. Bekannt ist die bereits neutestamentliche Bezeichnung der christlichen Taufe mit *εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν* (Act 2 38 und sonst) als Taufe „zum Sündenerlaß“ oder „zur Vergebung der Sünden“. Das heißt: diese Taufe hat das Nachlassen des göttlichen Zornes und den Erlaß der durch die Sünden verwirkten göttlichen Strafen zur Folge. Dies ist etwas anderes als die Reinigung des Volkes Israel von allerlei Verschuldungen (טהרה), die der Gott Jahwe im Buch Ezechiel (36 16—25. 33) verheißt. Denn da sind die Verschuldungen noch als Unreinigkeiten aufgefaßt, als die durch Blutvergießen, Götzendienst und ähnliche schlimmen Taten verursachte Befleckung, mit welcher das Volk behaftet ist, an der es leidet, und von welcher Jahwe es befreit, weil er zur Ehre seines Namens so zu tun für gut befunden hat (36 16—38). Das Vergeben, Verzeihen, Erlassen, Ungestraftlassen der Sünden ist bei jener Vorstellung eigentlich aus dem Spiele, es gehört einer andern Gedankenreihe an: wenngleich die beiden Vorstellungsweisen in den Köpfen, Reden und Schriften vieler Frommen durch einander gemischt erscheinen, wovon schon Act 22 16 ein Beispiel.

Verfehlungen gegen die von Gott gewollte Lebensordnung sind Gegenstand des göttlichen Mißfallens und Zornes. Haften sie den Menschen an, wie Schmutzflecken, so wird, wenn diese Flecken weggewaschen sind, der Zorn Gottes gegenstandslos und erlischt. Werden sie als Geschehnisse betrachtet, so muß die Gottheit, wenn sie der Sünder schonen will, ihren Zorn beiseite

setzen, ihn fahren lassen, sich erbarmen, Nachsicht üben, den Sündern ihre Taten nicht „behalten“, nicht zurechnen.

Bei der Sündenvergebung stehen die Menschen vor Gott wie vor einem König, dessen Gebote sie übertreten und von dem sie wegen ihrer Übertretungen Verdammnis zu gewärtigen haben, wenn er nicht aus seiner Barmherzigkeit Gnade ergehen lassen und ihnen Verzeihung schenken will. Um dies zu erlangen wendet die sündige Menschheit Bitten, Schmeichelei und wehleidiges Gebahren an, außerdem aber als eigentliche Sühnmittel: Opfer, Dienst- und Bußeleistungen, sodann — wie sich in diesem unserm letzten Teil zeigen wird — auch das Baden.

Als rechtgläubiger Jude ist Flavius Josephus überzeugt, daß die *βάπτισις ἐπί τινων ἁμαρτάδων παραιτήσει* der Gottheit nicht wohlgefällig sei (vergl. Teil IV § 26). Er kennzeichnet mit diesem Ausdruck das Baden zur Sündenvergebung als ein Tauchbad „zur Abbitte“ der Sünden, der Verfehlungen die einem sonst „behalten“ bleiben, oder auch zur Abwendung der verwirkten Strafe: was ja *παραιτεῖσθαι*, dem lateinischen deprecari gleich, ebenfalls bedeuten kann.

In welcher Weise von hellenistisch-jüdischen Prämissen aus ein Baden oder Untertauchen zur Vergebung der Sünden begriffen und angenommen werden konnte, lehren uns zwei Erscheinungen des häretischen Judentums im zweiten Jahrhundert unserer Ära: die Ebionäer und die Elchasäer. Vorher aber zieht bereits die jüdische Sibylle unsere Aufmerksamkeit auf sich.

I. Die jüdische Sibylle.

2. Die Anschauung, daß die Vergebung der Sünden nicht ohne ein religiöses Baden zustande komme, hat vielleicht zum ersten mal ein Jude der Diaspora aus dem wörtlichen Ausdruck einer Stelle des Propheten Jesaia herausgehört: Jes 1 16 „Eure Hände sind voller Blut: wascht, reinigt euch; tut weg die Bosheit eurer Taten aus meinen Augen“ mit der (in Vs. 18) darauf folgenden Verheißung des Sündenerlasses. Sehr wahrscheinlich hat eben diese Schriftstelle die Vorstellung erzeugt, welche der Aufruf enthält, den um das Jahr 80 unserer Ära in Erwartung des nahe bevorstehenden Unterganges der Welt die jüdische Sibylle an die Menschheit richtet, Oracc. sibyll. IV 161—169 (162—170). Die armen Sterblinge sollen aufhören, den Zorn des großen Gottes herauszufordern und ihre frevelhaften Taten einstellen. Dann folgt, Zeilen 164 (165) ff.:

ἐν ποταμοῖς λούσασθε ἅλον δέμας ἀενάοισι,
χεῖρας ἐπαείραντες[1] *ἐν αἰθέρι*[2] *τῶν πάρος ἔργων*
συγγνώμην αἰτεῖσθε καὶ εὐλογίαις[3] *ἀσέβειαν*
πικρὴν ἱλάσκεσθε·[4] *θεὸς δ'ἔξει*[5] *μετάνοιαν,*
οὐδ' ὀλέσει, παύσει δὲ χόλον πάλιν, ἤπερ ἅπαντες
εὐσεβίην περίτιμον[6] *ἐνὶ φρεσὶν ἀσκήσητε.*

[1]) *επαειραντες* var. *τ'εκτειναντες.* [2]) *εν αιθερι* var. *εις αιθερα.* [3]) *ευλογιαις* var. *ευσεβιαις.* [4]) *ιλασκεσθε* var. *ιασασθε.* [5]) *δ'εξει* var. *δε δωσει.* [6]) *περιτιμον* varr. *εριτιμον, περιψιμον, περιφημον.*

„Badet euch, den ganzen Leib, in immerfließenden Flüssen; mit in der Luft emporgehobenen (var. ausgestreckten) Händen bittet um Verzeihung für eure bisherigen Taten, und sühnt die bittere Gottlosigkeit mit Lobpreisungen. Dann wird Gott sichs gereuen lassen und [euch] nicht verderben, sondern den Zorn wieder aufhören lassen: wenn ihr alle die hochschätzbare Frömmigkeit in eurem Geiste übt."

Hier haben wir ein Baden des ganzen Leibes, also soviel wie ein Tauchbad, in strömendem Wasser, während auch Gott um Erbarmen angefleht und ihm Preis dargebracht werden soll. Reue oder Zerknirschung mag ebenfalls gemeint und als selbstverständlich vorausgesetzt sein, aber es ist mit keinem Wort davon die Rede. Wohl hingegen von der frommen Gesinnung, der man sich hinfort befleißigen soll (nach Jes 1 17). Und mit dem Allen wird die Gottheit versöhnt.

3. Wie angemerkt, geben in Zeile 167 (168) gute Handschriften anstatt *θεὸς δ' ἔξει μετάνοιαν* zu lesen *θεὸς δὲ δώσει μετάνοιαν,* was von den Herausgebern, die diese Lesart vorziehen, des Metrums halber zu *θεὸς δώσει* verbessert wird. So, nach Volkmann (Lectiones Sibyllinae), Aloisius Rzach (in seiner Ausgabe der Oracc. Sibyll. Wien 1891). Das hieße nicht mehr „Gott wird sichs gereuen lassen" oder „sich erbarmen", jedoch auch nicht „Gott wird Reue geben", sondern — gemäß dem im § 14 unseres IV. Teils über die Verwendung des Worts *μετάνοια* Bemerkten — „Gott wird Umkehr gewähren", oder ausführlicher: euch die Möglichkeit schenken, euch annoch zu einem frommen Leben zu bekehren. Die Möglichkeit, das heißt Zeit (Apok 2 21) und Gelegenheit (Sap 12 10 Hebr 12 17). Mehr oder anderes ist in dem Ausdruck *μετάνοιαν διδόναι* (der auch Sap 12 19 vorkommt) nicht enthalten.

Ein Tauchbad der Umkehr dürfte man hier erkennen: ein Bad, in welchem der Mensch seine alte Lebensart fahren läßt und eine neue annimmt. Allein das Baden, wozu die Sibylle auffordert, kurzweg als ein solches zu bezeichnen — etwa als das

richtige *βάπτισμα μετανοίας*, welches die Evangelisten dem Johannes zugeschrieben haben — dazu giebt die Lesart, die als Grund dafür herhalten müßte, nicht das Recht. Nach dem Kontext gebührt dem badenden Subjekt das Bitten um Verzeihung und das Sühnen, dann erst kommt, von der Gottheit her, die Möglichkeit der *μετάνοια*, worunter nicht der Akt des Wendens, sondern schon der Wandel in der umgekehrten Richtung als bisher zu verstehen ist.

4. Auf der Suche nach frühesten Zeugnissen für das Alter der jüdischen Proselytentaufe hat man diese in den mitgeteilten Worten der Sibylle anzutreffen geglaubt: tatsächlich ohne Grund.

Es ist nicht so „einfach", wie Schürer (Gesch. des jüd. Volks usw.[3] III S. 132. 442) meint, bei den Worten des Orakels an die Proselytentaufe zu denken. Im Kontext der Stelle ist von der Unreinigkeit des Heidentums oder vom Götzendienst gar keine Rede, sondern nur von bösen Taten, von Vergehen gegen Treue und Recht, von Mißachtung und Verfolgung der Frommen, von Blutvergießen, — und nachher ebensowenig vom Anschluß an das Volk des Bundes oder von gesetzlichem Leben, sondern von der Gesinnung, welche „die hochschätzbare Frömmigkeit übt" *(ἥνπερ ἅπαντες εὐσεβίην περίτιμον ἐνὶ φρεσὶν ἀσκήσητε)*. Die Sibylle hat eben die vom Propheten Jesaja an die Juden gerichtete Ermahnung an die ganze Menschheit, speziell die heidnische, weitergegeben.

5. Der Verfasser dieses Orakels bezeichnet den zerstörten jerusalemischen Tempel als „den großen Tempel Gottes" Z. 116, verwirft jedoch Z. 29f. die Tieropfer, weil sie blutig sind. Jetzt und in der Zukunft will er auch von Tempeln und Opferstätten überhaupt nichts mehr wissen, Zeile 27. Er ist also kein orthodoxer Jude. Als den frommen Teil der Menschheit deutet er Z. 24ff. solche an, die rechtschaffen leben, Gott lieben, und vor dem Essen und Trinken ihn preisen.

Anerkennung des Tempels und Verwerfung der Tieropfer fanden wir auch bei den Essäern gepaart. Das reicht jedoch nicht aus, den Verfasser dieses sibyllinischen Orakels für einen Essäer zu erklären. Das Preisen Gottes vor und nach der Mahlzeit war zu jener Zeit bei allen frommen Juden Sitte. Von Ablutionen, sei es Waschen oder Baden, ist in dem ganzen Buch, außer in dem mitgeteilten Passus, nichts enthalten. Und das hier verlangte Bad läßt sich, sowohl der Form als der Bedeutung nach, mit allem, was wir von den essäischen Lustrationen wissen, gar nicht zusammenstellen.

6. Vielmehr steht bei der Sibylle das Bad obenan unter den Mitteln, durch welche die den Frevlern zürnende und Verderben drohende Gottheit versöhnt werden soll. Daß das obendrein verlangte Anflehen zugleich mit dem Baden, also währenddem stattfinden müsse, ist nicht mit klaren Worten gesagt, dürfte aber wohl des Autors Meinung sein: der sonst sehr befremdliche Ausdruck „in der Luft" erklärt sich durch die Vorstellung von Menschen die, bis an den Hals im Wasser stehend, in betender Haltung ihre Arme aus dem Wasser in die Luft hervorstrecken: vielleicht auch wieder nach Jes 1 16 um der himmlischen Gottheit die gereinigten Hände vorzuzeigen. Bei den Lobpreisungen ist möglicherweise an das Preisen durch fromme Werke gedacht: der ebionäische Pseudoclemens erklärt solche für auch nach der Taufe noch notwendig zur Sühne der ehedem begangenen Gottlosigkeiten (vgl. unten § 18). Handelte sichs bei der Sibylle um ein Proselytenbad, so würde dieses mehr an das ebionäisch-christliche als an das jüdische gemahnen. Indem aber jegliche Beziehung auf spezifisch Christliches in dem ganzen Buche fehlt, bleibt nur übrig festzuhalten, daß wir allem Anscheine nach mit dem vierten der sibyllinischen Bücher uns auf dem Gebiete des häretischen Judentums befinden, wo das Tauchbad zur Sündenvergebung zu Hause ist. Für nähere Bestimmungen bieten sich keine Anhaltspunkte.

II. Der ebionäische Baptismus.

7. Die Ebionäer oder Judenchristen waren bekanntlich Juden, die Jesus als den großen Propheten gelten ließen, der gelehrt habe wie man leben solle in der Erwartung seiner Wiederkunft zur messianischen Herrschaft.

Der Name ist das hebräische 'ebjônîm „Arme" (pauperes). Bekanntlich steht bereits in alttestamentlichen prophetischen Texten und Psalmen „die Armen", „die Geringen", „die Unterdrückten", ebensowohl als „die Demütigen" und „die Sanftmütigen" zur Bezeichnung der wahrhaft Frommen als solcher, die von Macht, Reichtum, Ehren und Ansehn in der Welt ausgeschlossen sind und auch auf das Alles verzichtet haben. So werden auch die auf den Herrn Jesus hoffenden Juden im Orient es gemeint haben, wenn sie sich diese Benennung beilegten.

8. Nachrichten, die Epiphanius (haer XXX) aus verschiedenen Quellen zusammenstellt, beschreiben die Ebionäer als treue Beobachter des Gesetzes durch Beschneidung, Sabbatfeier und anderes mehr, sodann auch als eifrige Baptisten. „Sie glauben durch Baptismen die Reinigung zu haben" (pg. 145 B *διὰ βαπτι-*

σμῶν ἔχειν τὴν κάθαρσιν νομίζοντες). Einmal heißt es, daß bei ihnen den Männern, die kohabitiert haben, geboten sei, nach dem Aufstehn, also gleich in aller Frühe, ein Tauchbad zu nehmen (βαπτίζεσθαι), und zwar im Meere oder sonst einem Gewässer, wo nur hinreichend Wasser vorhanden sei (pg. 126). Ein anderes mal: „das Tauchbad empfangen auch sie, außer den Tauchbädern, die sie täglich nehmen" (pg. 139 D: βάπτισμα δὲ καὶ αὐτοὶ λαμβάνουσι, χωρὶς ὧν καθ' ἡμέραν βαπτίζονται). Mit dem Wort „das Tauchbad" ist die christliche Taufe gemeint: für die Ebionäer wäre sie zu umschreiben als das Bad derjenigen, welche in die Gemeinde der an Jesus gläubigen Juden eintreten.

An der syntaktisch nicht einwandfreien Stelle haer XXX 2 pg. 126 AB verstehe ich den Epiphanius folgendermaßen. Der „Ebion" habe die Reinigkeitspraxis der Juden noch überboten indem er hinzufügte, daß die Berührung mit (τινων τῶν ἀλλοεθνῶν „etlichen von den"?) Nichtjuden zu vermeiden sei. „Jeden Tag aber, wenn man einmal mit einem Weib zusammengewesen und von ihr weg aufgestanden war [befahl er, oder seine Lehre] in Wasser zu baden, wenn es nur irgendwo in hinreichender Menge vorhanden wäre, entweder des Meeres oder anderer Gewässer, — [nicht allein das] sondern obendrein, wenn man [dann], von dem Unterwassertauchen und Baden heraufgestiegen, einem Weibe (τινι, nach andern: einem Nichtjuden) begegnete, zurückzulaufen um wiederum ebenso zu baden, oftmals und mit den Kleidern [am Leibe]." Es ist ἀνατρέχει in ἀνατρέχειν zu verbessern: die Epitome bietet in der entsprechenden Partie (Epiphanii Opp. ed. Dindorf, Lips. 1859, I pg. 359) κελεύει — πάλιν καταδύεσθαι. Auch kann dort das τινί nur als Andeutung eines Weibes verstanden werden.

9. Nähere Kunde von dem judenchristlichen Baptismus geben die pseudoclementinischen Schriften. Allerdings müssen sie mit Vorsicht benutzt werden, da sie nur in katholisierenden Bearbeitungen erhalten sind. Ihren Ursprung haben sie bei hellenistischen Juden oder bei Freunden des Judentums griechischer Zunge, die an Jesus gläubig geworden waren.

Die Meinung des Epiphanius (haer XXX pg. 139 BC), die Ebionäer hätten den Inhalt der „Reisen des Petrus" bis auf weniges nach ihrem Sinne geändert, beruht nur darauf, daß er die Urheberschaft des Apostelschülers Clemens gläubig hinnimmt und diesem keine unkatholischen Lehren zutraut.

Zu den katholischen Einschüben gehört in den Homilieen die trinitarische Formel (XI 26, vgl. recogn VI 9, wo sie fehlt;

hom III 72, wo sie gar nicht in den Zusammenhang paßt und die Handschriften auch Abweichendes bieten). Nicht so entschieden möchte ich ein gleiches behaupten von dem Ausdruck τρισμακαρία ἐπονομασία (hom IX 19 par. rec IV 32, hom IX 23, hom XI 26 par. rec VI 9, hom XIII 4 par. rec VII 29; außerdem rec I 63, 69 III 67). Damit braucht gar nicht die Trinitätsformel gemeint zu sein, wenngleich der Übersetzer in den Recognitionen ihn so verstanden hat.

Den Taufbefehl Mt 28 19 reproduziert der Text hom XVII 7 ohne die Formel mit den Worten: er sandte uns zu den Heiden, sie zu taufen εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν usw.

Elchasäische Bestandteile lassen sich m. E. nicht nachweisen. Die einleitenden Briefe des Clemens und des Jacobus mit dem would-be elchasäischen Hokuspokus verraten deutlich einen katholischen Verfasser (u. a. durch Anlehnung an den Wortlaut der größeren Apologie Justins des Märtyrers cap. LXI). In den beiden großen Werken (Homilieen und Recognitionen) verrichtet Petrus seine zahlreichen Kuren an Kranken und Dämonischen durch Gebet mit gen Himmel erhobenen Händen (hom VII 12) oder durch Gebet mit Handauflegung (VIII 24, X 26) oder durch bloße Rede (XII 23), während der Elchasai dazu Tauchbäder verordnet. Daß man durch die Initiationstaufe die bösen Geister auf immer los werde, ist hom IX 19 gelehrt; elchasäische Lehre könnte dies kaum sein. — Jene Rede, welche (XII 23) eine Heilung zur Folge hat, lautet: „Wenn ich ein Herold der Wahrheit bin, so möge — zum Glauben der Anwesenden, damit sie wissen mögen, daß Ein Gott ist, der der die Welt geschaffen hat — diese [Frau] sogleich gesund werden.“

Die Hom III 20 vorgetragene Lehre, daß Jesus nur eine von den im Laufe der Zeit vorgekommenen Erscheinungen des zuerst erschaffenen Menschen sei, ist nicht für elchasäisch, sondern für ein Erzeugnis ebionäischer Gnosis zu halten: man erwäge, wie Epiphanius haer XXX 3 pg. 127 AB und besonders XIX 3 pg. 41 D sich ausläßt. Auch wird in den Philosophumena IX 14 X 29 diese Christologie nicht aus dem elchasäischen Religionsbuch mitgeteilt, sondern nur berichtet, daß der Elchasäer Alkibiades sie lehrte und sein Anhang sich zu ihr bekannte.

10. Die Vorgänge und die Reden in dem Roman des Clemens zeigen, daß die Lebensweise des Autors und seines Kreises durchaus die jüdischer Baptisten war. Zum Inhalt der Schrift verhielten sie sich kritisch (hom II 48—52), wie schon die Essäer.

Die Religion, welche dem Menschen zu zeitlichem und ewigem Heil gereicht, hat Gott von Ewigkeit in folgenden Stücken festgestellt, hom VII 8: Ihn allein soll man verehren; an den Propheten der Wahrheit (Jesus) glauben; sich taufen lassen; nicht essen von den Speisen der Götzenopfer und kein Totes, Ersticktes, Zerrissenes, kein Blut, also kurz: nicht das Fleisch von Tieren, aus denen man das Blut nicht hat ausfließen lassen; reine Lebensweise; nach der Kohabitation ein Tauchbad nehmen; mit der menstruierenden Gattin nicht kohabitieren bevor sie gereinigt und gebadet ist (cf. auch XI 30—33); mäßig, wohltätig, rechtschaffen sein; Ausdauer im Gebet und Flehen, um von Gott die ewige Seligkeit zu erlangen.

Hom X 26 wird erzählt, wie Petrus unter seinen Freunden, nachdem er mit etlichen von ihnen sich gebadet und alle im Schatten der Bäume zu Abend gegessen hatten, Gott pries und für die erfahrene Erquickung dankte *κατὰ τὴν Ἑβραίων συνήθη πίστιν*.

11. In der Erzählung wird des öftern erwähnt, daß Petrus vor seinem Morgengebet sich badet, so X 1 und XI 1 in einem großen Bassin mit unausgesetzt zuströmendem Wasser *(ὑδροχοεῖον μέγα εἰς ὃ διηνεκῶς πλούσιον ἔρρεεν ὕδωρ)*; desgleichen vor dem gemeinschaftlichen Nachtessen (VIII 2 in der See, IX 23, X 26). Andere tun dies gelegentlich auch (XIV 1; V 30 findet man den Appion, einen Anhänger des Magiers Simon, „bereits gewaschen“ am Frühstück). Es ist jedoch das regelmäßige Baden zu bestimmten Tageszeiten dem Ermessen des Einzelnen anheimgestellt, also nicht obligatorisch (X 26: Petrus badete *σὺν τοῖς θελήσασι*); wie man das Herz durch himmlische Unterweisung reinigt, so soll man den Leib durch Baden reinigen, das Reine dem Guten folgen lassen (XI 28).

Auffallend ist die Übereinstimmung der hier gegebenen Belehrung über das religiöse Baden mit derjenigen, welche Flavius Josephus, Arch XVIII 5 2, Johannes dem Täufer zuschreibt. Ähnliches findet sich auch bei Philo von Alexandrien: es scheint eine im hellenistisch gebildeten Judentum verbreitete Anschauung gewesen zu sein (s. im IV. Teil § 26).

12. In Ansehung des Sprachgebrauchs ist zu bemerken, daß in den Pseudoclementinen von dem täglichen Baden vor dem Morgengebet und vor dem Nachtessen immer mit *λούεσθαι*, von allen andern Bädern aber bald mit diesem Wort, bald mit *βαπτίζειν* und *βαπτίζεσθαι* gesprochen wird. Das Tauchbad nach der Kohabitation ist hom VII 8 mit *λούεσθαι*, XI 30 und 33 mit *βαπτίζεσθαι* angedeutet, das der Frau nach ihrer Menstruation XI 30

mit *καθαρθείσῃ καὶ βαπτισθείσῃ*, sogar die christliche Initiationstaufe einmal (IX 19) mit *ἀπολουσάμενοι*.

13. Zu dem jüdischen Baptismus tritt bei diesen Judenchristen als ein neues die Taufe zur Vergebung der Sünden, durch welche man in die Gemeinde der Gläubigen aufgenommen wird.

In den Pseudoclementinen wie im Neuen Testament *εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν*, öfters.

Die Taufe darf erst nach gehörigem Unterricht in der Religion vorgenommen werden, also wie bei den Juden die Proselytentaufe. Vorher sollen die Täuflinge drei bis zehn Tage fasten und täglich sich die Hand auflegen lassen. So hom III 73, XI 35. In einem besonders günstig liegenden Fall, hom XIII 9, doch mindestens einen Tag lang.

Nicht jede Tageszeit ist zur Taufe gleich geeignet (XIII 12), am besten — wie es scheint — der frühe Morgen. Am Tag einer Taufe freuen sich die Engel und ziemt den Menschen nicht zu trauern (XIV 8).

Aber nur die Recognitionen setzen gelegentlich die Taufe auf einen dies festus an (III 67, 72) und lassen im Schlußkapitel die Taufe des alten Faustus *veniente die dominica* vollzogen werden (X 72). Die jüdische Proselytentaufe soll, wie wir sahen, nicht an einem Sabbat oder an einem Feiertag stattfinden.

Die Getauften heißen *τέλειοι*, und bis sie getauft sind dürfen auch bereits gläubig Gewordene nicht an der täglichen Mahlzeit und an dem gemeinschaftlichen Gebet der Getauften teilnehmen (hom I 22 III 29, rec II 72).

14. Ein Unterschied von der katholischen Taufpraxis tritt schon darin zutage, daß in den Pseudoclementinen „lebendes“ oder „nie versiegendes“ Wasser verlangt wird (hom XI 26, 35. Nach hom IX 19 par. recogn IV 32: Fluß, Quelle, sodann auch das Meer).

Hom XI 26: *ἐὰν μὴ ἀναγεννηθῆτε ὕδατι ζῶντι.* Hom IX 19: *ἀενάῳ ποταμῷ ἢ πηγῇ ἐπεί γε κἂν θαλάσσῃ ἀπολουσάμενοι ἐπὶ τῇ τρισμακαρίᾳ ἐπονομασίᾳ* (rec IV 32: per aquam fontis aut fluminis aut etiam maris).

Hom XI 35 erzählt Clemens wie die Taufe an ihm selbst vollzogen wurde: *ἀγαγών με [ὁ Πέτρος] εἰς τὰς ἐν τῇ θαλάσσῃ πλησίον οὔσας πηγάς, ὡς εἰς ἄέναον ἐβάπτισεν ὕδωρ.* Hom XI 36 wird die Taufe der Tripolitaner erzählt: nachdem Petrus viele Scharen zum Glauben beredet hat, treibt er deren Krankheiten, Leiden und Dämonen aus und tauft sie *εἰς τὰς ἐν τῇ θαλάσσῃ πλησίον οὔσας πηγάς.* Das *εἰς* steht an

diesen Stellen, wie Mc 1 9 εἰς τὸν Ἰορδάνην, für ἐν. Der Wortfolge nach möchte man verstehn: „zu, bezw. in den Quellen, die sich im Meer nahebei befanden", womit eine Vorstellung bezeugt sein würde, in welcher das Meer aus der Erde hervorquillt. Die Recognitionen übersetzen jedoch VI 15 zweimal und unmißverständlich „Quellen, die sich nahe bei dem Meer befanden". — Hom XIV 1 findet die Taufe der Mutter des Clemens statt im Meer, der Schamhaftigkeit wegen zwischen den Felsen der Küste, an einer Stelle wo es ruhiges, reines Wasser giebt.

Man vergleiche damit, wie leicht in der katholischen Christenheit bereits die „Lehre der zwölf Apostel" es mit dem Taufwasser nimmt.

Didache cap. VII: „— tauft εἰς τὸ ὄνομα κτλ. in lebendem Wasser. Wenn du kein lebendes Wasser hast, so taufe in anderem Wasser. Wenn du aber beides nicht (soll heißen: nicht in genügender Menge) hast, so gieße dreimal Wasser auf den Kopf εἰς ὄνομα πατρὸς κτλ."

15. Besonders interessant ist nun zu erfahren, wie diese an Jesus gläubig gewordenen griechischen Juden das Institut der „Taufe zur Sündenvergebung" in den Rahmen ihrer Begriffe einzupassen versuchten. Die Pseudoclementinen enthalten mit Bezug darauf mehr als eine Theorie. Eine findet sich allein im ersten Buch der Recognitionen; eine andere, die sich in zwei zerlegen läßt, ist sowohl in den Homilieen als in den parallelen Abschnitten der Recognitionen dargelegt. Hier sei zuerst jene mitgeteilt.

Erste Theorie: Die Taufe ist ein Ersatz für die Opfer. Dies wird Rec I 36ff. folgendermaßen entwickelt:

Den Opferkult hatten die Israeliten von den Ägyptern gelernt und sich so sehr angewöhnt, daß Moses einsah, diese Verkehrtheit könne nicht mit einem mal gänzlich ausgerottet werden. Darum gestattete er zwar noch Opfer zu bringen, aber nur für den wahren Gott und nur an einem einzigen Orte. Die Abschaffung auch dieser „Hälfte" des Opferbrauchs blieb dem Propheten vorbehalten, dessen Kommen Moses Deut 18 15 vorhersagte. Einstweilen wurde die von ihm noch zugelassene Opferstätte, der jerusalemische Tempel, des öftern von Feinden erobert, geplündert und verbrannt, und das Volk in die Verbannung geführt: damit sie sehen möchten, daß Gott es ihnen schlecht ergehen ließ während sie Opfer brachten, und sie errettete, wenn sie, ohne Opfer, mit Barmherzigkeit und Gerechtigkeit zu ihm ihre Zuflucht nahmen. Aber nur wenige hatten dafür ein Verständnis (NB. die Propheten, auch die Essäer können gemeint sein).

Dann kam Jesus Christus, verkündete daß Gott nicht Opfer sondern Barmherzigkeit will, und ermahnte die Juden *per misericordiam dei* mit den Opfern aufzuhören. Damit sie jedoch nicht meinen möchten, daß beim Aufhören der Opfer keine Sündenvergebung mehr stattfinde, setzte er ihnen die Wassertaufe ein, in welcher sie, unter Anrufung seines Namens, aller Sünden entledigt werden und bei ferner untadeliger Lebensführung unsterblich sein sollten, — purifiziert nicht durch das Blut der Tiere, sondern durch die Weisheit Gottes (I 37. 39). Also trat Jesus auf um die Opfer zu unterdrücken und die Gnade der Taufe zu spenden (I 54); durch diese Gnade hat er das vom Priester für die Sünden angezündete Feuer ausgelöscht (I 48).

In der Diskussion Rec I 55 führt auch der Hohepriester gegen die christliche Taufe als ein Argument an, daß sie erst kürzlich zur Bekämpfung des Opferbrauchs eingesetzt worden sei.

Wer dem Propheten der Wahrheit (Jesus) glaubt und sich auf seinen Namen taufen läßt, wird in dem bevorstehenden großen Krieg und Untergang Jerusalems dem Verderben entrinnen (I 39).

16. Die andere Theorie enthält die These: durch das Wasser erreicht die schöpferische Kraft Gottes den Menschen und bewirkt bei der Taufe seine Wiedergeburt. Der auf diese Theorie bezügliche Gedankengang der Homilieen (XI 21—26) und der Recognitionen (VI 6—9) läßt sich wie folgt zusammenfassen.

Von Gott hat der Geist [Gottes] seinen Ursprung und seinen Impuls; von dem Geist und seiner Bewegung hat das Wasser seinen Ursprung und seine Bewegung; durch das Wasser aber wurden alle Dinge geschaffen *(τὰ πάντα ποιεῖ τὸ ὕδωρ)*. So wird bei der Taufe der Mensch durch das Wasser noch einmal von Gott erzeugt, aufs neue in göttlichem Geschlecht geboren und zum Erben seines göttlichen Ahnen eingesetzt: das Erbteil ist die Unsterblichkeit. — Ohne diese Wiedergeburt ist die Seligkeit nicht zu erlangen: „Denn so schwur uns der Prophet: Fürwahr sage ich euch, wenn ihr nicht wiedergeboren sein werdet durch lebendes Wasser, so werdet ihr nicht ins Himmelreich eingehn.“ Vergl. Justin Apol. I 61, Ev Joh 3 5, Tit 3 5.

Der Verfasser beruft sich hier auf ein bekanntes, um die Bestimmung *ἐν ὕδατι ζῶντι* „durch lebendes Wasser“ erweitertes Herrnwort. Eines solchen Machtspruches bedarf er, weil er annimmt, daß es „Gerechte“ gebe, die des Sündenerlasses nicht bedürfen.

Es scheint ihm dies so selbstverständlich, daß er die Notwendigkeit der Taufe nur hinnimmt als einen Beschluß Gottes *(δόγμα θεοῦ)*, der das Gesetz festgestellt habe: ungetauft kommt niemand, auch kein Gerechter, in das Reich Gottes (hom XI 25 und XIII 21).

17. Mit der soeben an zweiter Stelle wiedergegebenen Anschauung ist eine andere verflochten, die in nachstehender Weise verläuft.

Im Anfang, sagt Moses, bewegte der Geist Gottes sich über dem Wasser heran (eigentümliches Verständnis von Genes 1 2 *καὶ πνεῦμα θεοῦ ἐπεφέρετο ἐπάνω τοῦ ὕδατος)*. Auf Gottes Befehl tritt der Geist, wie wenn er Gottes Hand wäre, als Weltbildner in Tätigkeit *(ὥσπερ χεὶρ αὐτοῦ πάντα δημιουργεῖ)*. In der sichtbaren Welt aber wurde alles um des Menschen willen, ihm zu Nutzen, geschaffen und eingerichtet. So ist es denn auch bei der Taufe: „Da bewegt sich ein von Anbeginn vorhandenes Erbarmen durch das Wasser heran (hom XI 26 par. rec. VI 9 *ἔστιν γάρ τι ἐκεῖ ἀπ' ἀρχῆς ἐλεῆμον ἐπιφερόμενον τῷ ὕδατι)*, und diejenigen, die sich taufen lassen, erkennt es an (agnoscit, nämlich als diejenigen, für welche es bestimmt ist) und rettet es von der künftigen Züchtigung . . . Nehmt also eure Zuflucht zum Wasser, denn dieses allein vermag die Gewalt des Feuers zu löschen . . .“ Gemeint ist das Feuer des künftigen Strafgerichts, wovon vorher (XI 23 gegen Ende) die Rede gewesen ist. Rec VI 9 hat *vim futuri ignis*.

NB. Auch im Targûm (jerusch. und Jon.) ist die רוח אלהים Gen 1 2 „der (bezw. ein) Geist des Erbarmens מן קדם יי“.

18. Der ästhetisch befriedigende Eindruck, den diese Spekulation wohl machen kann, wird bald wieder zerstört. Das ewige Erbarmen Gottes kommt nach pseudoclementinischer Lehre manchmal zu Menschen, die seiner nicht bedürfen, und wirkt bei den andern auch nur die Vergebung der unwissentlich begangenen Sünden.

Freilich wird man auch „auf gute Werke“ getauft (hom VIII 23). Die Taufe vertreibt die zum Bösen verführenden Dämonen (IX 19, recogn IV 32), und eben dadurch soll sie wohl befähigen zum Tun der guten Werke, durch welche die getauften Ungerechten ihre bewußten Sünden noch tilgen müssen (XI 27, recogn VI 9).

Hom XI 27: *δικαίῳ γὰρ ὄντι σοι μόνον ἔλειπε τὸ πρὸς σωτηρίαν βαπτισθῆναι, ἀδίκῳ δὲ πρὸς τῷ βαπτισθῆναι εἰς ἄφεσιν τῶν ἐν ἀγνοίᾳ πεπραγμένων ὑποκαταλείπεται κατὰ ἀναλογίαν τῆς ἀσεβείας ἡ ἐπὶ τὸ βάπτισμα εὐποΐα.*

Auch ist sie das hochzeitliche Kleid aus dem Gleichnis von dem Gastmahl, welches der Himmelskönig für seinen Sohn herrichten

läßt (VIII 22 23 vgl. Mt 22 2–14). Und ihre Qualifikation an hervorragender Stelle, nämlich in dem göttlichen Programm der einzig wahren Religion (siehe oben § 10) „durch die allerreinste Untertauchung Gotte wiedergeboren werden durch das [von der Verdammnis] rettende Wasser“ läßt sich gar nicht überbieten.

Hom VII 8 *διὰ τῆς ἁγνοτάτης βαφῆς ἀναγεννηθῆναι θεῷ διὰ τοῦ σώζοντος ὕδατος.*

Aber diese übertriebene Ausdrucksweise verrät am Ende nur die richtige Empfindung des Verfassers, daß bei seiner Anschauung von dem, was einen Menschen zum Gerechten mache, starke Worte nötig seien, um die Unerläßlichkeit der Taufe zu behaupten.

Eine Rec VIII 26 vorgetragene Lehre — der Same der tierischen und menschlichen Fortpflanzung bestehe aus Erde und Wasser; dem Wasser wohne von Anfang an, als Gottesgabe, eine Kraft des Geistes, auch als Lebensgeist bezeichnet, inne (vis spiritus, vitalis spiritus); vermöge dieser Kraft bewirke das Wasser in dem Samen, daß er wächst und sich nach seiner Art gestaltet — hat mit der baptistischen Praxis nichts zu schaffen: sie gehört zu einer in diesem Buch enthaltenen Theologia naturalis, die gar nicht ebionäischen Ursprungs zu sein scheint.

19. Die Vorstellung von dem Wasser als einem Vehikel göttlicher Kräfte wäre schön zu erklären aus der in einem mandäischen Traktat dokumentierten Anschauung, nach welcher die segensreiche Kraft des Wassers der großen Flüsse nichts anderes ist als die Kraft der Gotteswelt, aus welcher sie selbst sich ergießen. Indem sie von dem hohen Gebirge, das den Nordrand der Erdscheibe bildet, herabkommen, erscheinen sie als Abflüsse aus dem Himmel, an welchen die Erde dort hinanragt: man glaubt, sie seien unter dem Thron hervorgequollen, auf dem ebenda, im hohen Norden, die Gottheit sitzt. — Allein, die Gottheit des Nordens war von den Juden, die diese Vorstellung kannten, alsbald für einen Satan oder einen anderen bösen „Engel“ erklärt worden, und die ebionäische Spekulation hat nichts damit zu tun.

Den mandäischen Traktat (es ist der sechsundzwanzigste im rechten Genzâ) habe ich in deutscher Übersetzung unter den „Mandäischen Schriften“, Göttingen 1893, mitgeteilt. Näheres von dieser mandäischen Anschauung in dem Kapitel „Das Wasser und der Norden“ meines Buches „Die Mandäische Religion“ Seiten 67—72.

Belegstellen für die jüdische Gestalt des Engelfürsten oder Satan, der im Norden seinen Sitz hat, gibt Jacob Levy, Neu-

hebräisches Wörterbuch III (1883), sub voce סמאל. Die Vocalisation Sammaël ist jedoch neu, der Name mit dem hebräischen שמאל identisch: die Gottheit wurde „der Linke" genannt, weil man gen Aufgang schauend den Norden links hat. — Auch die „gottlosen Engel des Nordens", vor denen der Elchasai seine Adepten warnte (vgl. unten § 32) gehören hierher.

Über den in Syrien verbreiteten Glauben an den Göttersitz im Norden handelt D. Chwolsohn (= Chwolson) in seinem Werk „Die Ssabier und der Ssabismus", St. Petersburg 1856, II. Band, Seiten 60 f. und 220 ff.

Älter als jegliche Vorstellung von Göttern ist der Glaube an Zauberkräfte in den Dingen der Natur, besonders auch in der Erde und in den Gewässern. Darin hat das religiöse Baden, sofern es in Quellen und Flüssen und im Meere stattfindet, seine tiefste Wurzel. Die zeugende Gotteskraft im Taufwasser und das göttliche Erbarmen, welches durch es an den Menschen herankommt, sind die elementären Zauberkräfte des „lebenden" Wassers in theologischer Umdeutung.

III. Der elchasäische Baptismus.

20. Als Mittel um jedweder Sünden, auch der gröbsten, ledig zu werden, empfahl das Tauchbad in einem Fluß oder in einer Quelle, jedenfalls im Freien, ein jüdischer Reformator, dessen Name uns als Elchasai überliefert worden ist. Unter diesem Namen, der wahrscheinlich „die verborgene Kraft" bedeutet, ist sein Andenken Jahrhunderte hindurch von baptistischen Gemeinden an den nördlichen Grenzen Arabiens, da wo es an das Tote Meer und an den Euphrat reicht, als das des Stifters ihrer Religion in Ehren gehalten worden.

Vielleicht hat er selbst nur das Buch so genannt, mit welchem er im dritten Jahr des Kaisers Trajan, also um das Jahr 100, in Palästina oder Syrien auftrat und seine Lehre vortrug. Auszüge, teils wörtlich, teils referierend, sind in christlichen Nachrichten über die Elchasäer bewahrt geblieben. Doch läßt sich unschwer erkennen, daß die Ausgaben des Buches, denen sie entnommen sind, bereits Erweiterungen erfahren hatten, vorgenommen in der Absicht, der elchasäischen Lehre auch in christlichen Gemeinden Eingang zu verschaffen. Christus selbst soll erschienen, das Religionsbuch ihm zu verdanken sein; bei den Tauchbädern soll neben dem Allerhöchsten auch sein Sohn, der große König, angerufen werden. Daraus daß, im vierten Jahrhundert, der im Orient wohl-

bekannte Häreseologe Epiphanius († 403) in seiner „Beschreibung aller Häresieen" den Elchasäern kein besonderes Kapitel widmet, sondern ihre Eigentümlichkeiten in den Abschnitten über die Ossäer, die Ebionäer und die Sampsäer unterbringt, scheint wohl hervorzugehen, daß derartige Zutaten genügt haben, um die meisten in den bewässerten Landstrichen östlich des Jordan und des Toten Meeres ansässigen Judenchristen für die neue Lehre zu gewinnen. In der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts (ca. 220 u. Ä.) ist ein, ganz aussichtsloser und alsbald gescheiterter, Versuch gemacht worden, die elchasäische Lehre in der abendländischen Christenheit zu verbreiten. Aus jener Zeit datieren die Nachrichten in der römischen Streitschrift gegen alle Ketzereien, die (nach dem Sondertitel des ersten Buches) als „Philosophumena" zitiert wird und wahrscheinlich den Hippolytus († bald nach 235) zum Verfasser hat. In den Partieen, wo diese Nachrichten mit denen des Epiphanius parallel gehn, erscheinen sie als die genaueren.

Quellen für die Kenntnis der elchasäischen Religionslehre sind nur diese. Philos (od. Refutatio omnium haeresium) IX 13—17 (ed. Miller pg. 292—297) cf. X 29 (ib. 330). Die Ausgabe von Emm. Miller, nach einer Pariser Handschrift, ist editio princeps. Epiphan. haer XIX (ed. Dindorf I pg. 325—330) XXX 17 (ib. II pg. 109 110) LIII (ib. II pg. 420, 507—509). Epitome 30 (ed. Dindorf I pg. 359). Die unten folgenden Angaben sind alle aus den hier genannten Texten geschöpft. — In dem Auszug aus einer Homilie des Origenes bei Eusebius H. E. VI 38 ist über die Baptismen der Elchasäer nichts enthalten. Ganz sekundär ist Theodoret haer fab II 7.

21. Der Name lautet bei Hippolyt *Ηλχασαι,* — Origenes hat, bei Eusebius a. O., *Ελκεσαιταί,* — woraus Theodoret sein *Ελκεσαι* für den Namen des Stifters der Sekte gebildet haben dürfte, — Epiphanius schreibt *Ηλξαι,* daneben *Ελκεσαῖοι.*

Die Bedeutung des Namens teilt Epiphan. haer. XIX 2 folgendermaßen mit: *φαντάζονται δὲ δῆθεν καλεῖν τοῦτον δύναμιν κεκαλυμμένην διὰ τὸ ηλ καλεῖσθαι δύναμιν, ξαι δὲ κεκαλυμμένον,* so daß man nicht weiß, ob diese Etymologie aus elchasäischer Quelle stamme. Für sie spricht, daß die von dem griechischen Text des Elchasäers Alkibiades dargebotene Namensform *ηλχασαι* ein ursprüngliches חיל כסי genau so wiedergibt, wie es in griechischer Umschrift zu erwarten wäre: das ח gar nicht (als spiritus lenis oder asper), das ך als *χ.*

Die historische Geographie von Palästina kennt ein Dorf Elkesi oder Elkese. Das legt nahe zu vermuten, die Sekte der *Ελκεσαῖοι* habe ihren Namen bekommen von dem Heimatsort ihres Oberhauptes, wie die Anhänger Jesu von Nazaret „Nazaräer" genannt wurden. Erstlich jedoch versetzt nur eine Handschrift des pseudepiphanischen Buchs De vitis prophetarum diese Ortschaft, ganz unmöglicher Weise, ins Transjordanensische. Die alten Zeugnisse führen sie an als den Ort des Propheten Nahum, und lassen sie in Galiläa oder in Judäa gelegen sein. Zweitens aber ist auch auf diese Zeugnisse kein Verlaß.

Der Prophet Nahum wird zwar in der alexandrinischen Übersetzung des Dodekapropheton (Nah 1 1) als *'Ελκεσαῖος*, und darnach in der Vulgata als Elcesaeus bezeichnet; im hebräischen Grundtext heißts indessen „Nahum der Elqôschî" mit ק und mit o-Laut. Hieß nun die Ortschaft, welche man den christlichen Gelehrten für die Geburtsstätte des Propheten ausgab, oder deren Ruinen man ihnen dafür zeigte, wirklich אלקוש, so scheidet sie für unsere Frage gänzlich aus, indem der Konsonant ק niemals zu dem *χ* der Namensform Elchasai hätte werden können. Dasselbe gilt natürlich für das Alqusch in Assyrien unweit Mosul, welches eine im Orient verbreitete Überlieferung für den Ort des Propheten Nahum hält. Hieß dagegen jene Ortschaft Elkesi mit כ, so könnte sie allerdings die Heimat des Elchasai (nicht die des Nahum) gewesen sein. Nur unterliegt gerade diese Annahme dem schwersten Bedenken. Hebräisches כ erscheint in der griechischen Umschrift sowohl der Eigennamen als anderer Wörter stets als *χ*. Außerdem aber entspricht das *Ελκεσε* oder *Ελκεσι* der von dem griechischen Text des Nahum verlangten Namensform so unheimlich genau, daß der Argwohn nur zu sehr berechtigt ist, die frommen Abendländer haben sich in Palästina von Einheimischen täuschen lassen, die entweder ein Geschenk erwarteten, oder auf interessierte Fragen nicht die Antwort schuldig bleiben mochten.

Vergl. E. Renan, Histoire des origines du Christianisme V, Les Évangiles etc., Paris 1877, pg. 456. Er meinte, „Elkasai", der Personenname, sei vielleicht „un simple ethnique d'Elkési, village au delà du Jourdain".

Gesenius, im Thesaurus philol. crit. linguae hebraicae et chald. Vet. Test. (III Lips. 1842) pg. 1211, zitiert die pseudepiphanische Stelle (de vitis proph. 17): *οὗτος ἦν ἀπὸ 'Ελκεσεί πέραν τοῦ 'Ιορδάνου εἰς Βηγαβὰρ ἐκ φυλῆς Συμέων.* Aber *Βηγαβάρ* steht für Bêtogabra, d. i. Eleutheropolis, an der Straße von Jerusalem nach Askalon, das heutige Bet-Dschibrin halbwegs zwischen Jerusalem und Gaza. Somit muß in der

Handschrift das *τοῦ Ἰορδάνου* ein durch das *πέραν* veranlaßter Zusatz des Skribenten sein.

Hieronymus im Prolog ad prophetiam Nachumi: „quum Helcesei (var. Elcesi) usque hodie in Galilaea viculus sit, parvus quidem et vix ruinis veterum aedificiorum indicans vestigia, sed tamen notus Iudaeis et mihi quoque a circumducente monstratus."

Auch im Onomastikon des Eusebius erscheint der Ort des Nahum nach De Lagarde's Ausgabe als *Ελκεσέ*. — Endlich bei Cyrillus Alex. (zu Nah 1 1): *ὅρασις τοῦ Ναοὺμ τοῦ ἀπὸ τῆς Ἐλκεσέ· κώμη δὲ αὕτη πάντως που τῆς Ἰουδαίων χώρας,* mit der Beischrift: *καὶ τοῦτό φαμεν ἐξ ἀναγνωσκόντων ἔχοντες τὴν παράδοσιν.* Das heißt: der Kirchenvater (gest. 444) hat es am Rande einer Handschrift so verzeichnet gefunden (S. Cyrillus patriarcha Alexandrinus in XII prophetas. Ed. Iac. Pontanus, Ingolstadii 1607, pag. 974). Man sehe noch in den Handwörterbüchern über das Alte Testament von Julius Fürst (Lpz. 1863) und Gesenius-Buhl (Lpz. 1895) unter אלקש und אלקושי, sowie Benzinger's Artikel Baitogabra, Eleutheropolis und Elkesi in der Realencyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft von Pauly-Wissowa.

22. Daß der Elchasai dem Judentum entstammte, geht schon daraus hervor, daß er (Philos IX 14 pg. 293) zur Beschneidung und zur gesetzlichen Lebensweise verpflichtete. Dazu kommt sein bestimmtes Verbot, die Gebetsrichtung nach Osten zu nehmen: man müsse beim Beten überall das Antlitz nach Jerusalem hin wenden.

In diesem von Epiphanius (Dind I 327) nachdrücklich bezeugten Punkt war Elchasai sogar strenger jüdisch als die Essäer, die nach Joseph (B. J. II 8 5) bei Sonnenaufgang nach der Sonne hin Gebete sprachen. — Die Gebetsrichtung der Juden ist nach Jerusalem hin, wie bereits im Buch Daniel 6 11 bezeugt und in der Mischna B^{e}rakhôt IV 5 und 6 genau vorgeschrieben.

Auch bekunden die, immerhin spärlichen, Nachrichten zwei Hauptlehren des jüdischen Glaubens als elchasäisch. Den Anfängen des Universums hat Gott das Dasein gegeben, und: am jüngsten Tag steht das große Gericht bevor.

Ersteres ist Philos X 29 (pg. 330) als elchasäisch bezeugt, letzteres durch den von Epiphanius (haer XIX 4) nicht richtig erkannten Geheimspruch אנא מסחד עלכון ביום דינא רבא.

Nicht ohne Grund wird der Elchasai als „ein gerechter Mann" bezeichnet worden sein, das heißt als ein dem jüdischen Gesetze

gemäß lebender (Philos IX 13 *ἄνδρα δίκαιον*). Die Astrologie, mit welcher er sich viel befaßte, mußte ihm nicht nur (wie den Essäern) die Zukunft deuten, sondern auch die Ruhe des Sabbats sichern helfen, indem sie ihn den Sabbat als einen von den Tagen erkennen ließ, „über welche die bösen Gestirne der Gottlosigkeit herrschen“ und die deshalb zu fürchten seien: zu „fürchten“ in dem Sinn, daß man an ihnen weder ein Geschäft beginnen noch jemanden taufen solle (ib. IX 16). Seine, des Elchasai, uns nicht weiter aufgeklärte Anschauung von sieben Elementen oder Elementargeistern spielte eine Rolle bei den von ihm verordneten Tauchbädern.

Philos X 29 (pg. 330 sq.) *χρῶνται δὲ ἐπαοιδαῖς καὶ βαπτίσμασιν ἐπὶ τῇ τῶν στοιχείων ὁμολογίᾳ.* Wie dies gemeint ist, zeigt sich in den weiter unten mitgeteilten ausführlichen Vorschriften für den elchasäischen Ritus.

Nach Epiphanius (XIX 1 pg. 40C und 3 pg. 42B) soll er die Ehe geboten, das Essen von Fleisch hingegen verboten haben.

23. Die elchasäischen Tauchbäder waren, nach den Angaben des römischen Berichts, in nachstehenden Fällen anzuwenden.

Als Mittel gegen alle möglichen Krankheiten.

Dies ist nicht ausdrücklich gesagt, aber unverkennbar. Hippolyt versichert, Elchasai lehre gewisse Beschwörungen anzuwenden auf „die von Hunden Gebissenen, die Dämonischen und die mit andern Krankheiten Behafteten“, und führt sodann, um diese Aussage zu beweisen, das Rezept für das Tauchbad der Gebissenen an. Epiphanius (XXX 17, Dind II pg. 109) schreibt „Krankheiten“ ohne nähere Bestimmung, also im allgemeinen.

Als Mittel gegen die Folgen der Bisse von tollen Hunden (Epiph *ὑπὸ ἑρπετοῦ*: von Schlangen oder überhaupt von Tieren).

Phthisiker und Besessene sollen vierzigmal in sieben Tagen untertauchen, in kaltem Wasser, das heißt: auch im Freien.

Wer sich Ausschweifungen, Befleckungen und Gesetzwidrigkeiten aller Art hat zuschulden kommen lassen, kann in dem von Elchasai eingesetzten Tauchbad die Vergebung der Sünden erlangen. Speziell werden nur die Vergehen genannt, die für die allerschwersten gelten: Incest mit Tieren und mit männlichen Personen; mit der Schwester, der Tochter; Ehebruch, Hurerei; und die Pseudoprophetie. Diese Auswahl erklärt sich leicht. Der römische Autor hatte das Buch in einer Ausgabe, welche nur wenige Jahre vorher für den (mißlungenen) Versuch, die elchasäische Lehre in Rom zu verbreiten, hergestellt worden war

(ca. 220). Dabei galt es, die Lehre von den Tauchbädern auch den von der Kirchenzucht betroffenen Sündern und Irrlehrern (diese sind die „Pseudopropheten") zu empfehlen: sie sollten noch einmal, wie schon bei ihrer christlichen Taufe, Vergebung aller Sünden erlangen. Eben deshalb steht auch in den Rezepten für die Tauchbäder dieser Sünder, daß sie „zum zweiten mal" untertauchen oder sich taufen lassen sollen.

24. Über formelle Vorschriften für die Tauchbäder zum Erlaß von Sünden referiert der römische Autor zweimal in unvollständiger Weise. Aus beiden Referaten zusammen ergiebt sich nachstehender Text (IX 15, erste Hälfte des Kapitels, pg. 294).

„Ich sage euch, ihr Ehebrecher und Ehebrecherinnen und Pseudopropheten (d. h. Irrlehrer): wenn ihr euch bekehren wollt, damit euch die Sünden vergeben werden, so habt auch ihr Frieden und Anteil mit den Gerechten von da an wo ihr diesem Buche gehorchen werdet und euch zum zweiten mal taufen laßt, mit euren Kleidern [am Leibe]. Im Namen des großen und höchsten Gottes und im Namen seines Sohnes, des großen Königs, reinigt und säubert euch, und nehmt euch zu Zeugen die sieben Zeugen, die in diesem Buche geschrieben stehn: den Himmel und das Wasser und die heiligen Geister und die Engel des Gebets und das Öl und das Salz und die Erde."

Hier dient, wie gesagt, das „zum zweiten mal" dem Zweck, bereits getaufte Christen zu Adepten des Elchasai zu machen. Aber auch der Name „des Sohnes Gottes, des großen Königs" gehörte dem ursprünglichen Ritus der elchasäischen Taufe wahrscheinlich nicht an, wenn er auch bereits im Orient, behufs der Propaganda unter den dortigen Ebionäern, hinzugekommen sein wird. In dem anderen uns noch überlieferten Rezept findet er sich nicht.

25. Dies andere ist die Vorschrift für das Tauchbad der von einem Hunde Gebissenen. Die, allein vollständig erhaltene, Vorschrift lautet wie folgt (IX 15, zweite Hälfte des Kapitels, pg. 294 sq.).

„Hat einen Mann oder eine Frau oder einen Knaben oder ein Mädchen ein toller und rasender Hund, in dem ein Geist des Verderbens ist, gebissen oder geritzt oder berührt, so laufe er zu derselben Stunde, mit allem was er am Leibe hat, steige hinab in Fluß oder Quelle, wo nur eine tiefe Stelle ist, und tauche unter mit allem was er an seinem Leibe hat, und stelle sich dem großen und höchsten Gott in herzlichem Glauben dar *(καὶ προσδειξάσθω τῷ μεγάλῳ καὶ ὑψίστῳ θεῷ ἐν καρδίας πίστει)*. Und dann nehme

er sich die sieben Zeugen, welche in diesem Buch geschrieben stehn, zu Zeugen [indem er spricht]: „Siehe, ich nehme mir zu Zeugen den Himmel und das Wasser, und die heiligen Geister und die Engel des Gebets, und das Öl und das Salz und die Erde. Diese sieben Zeugen nehme ich zu Zeugen, daß ich nicht mehr sündigen, nicht ehebrechen, nicht stehlen, nicht Unrecht tun, nicht übervorteilen, nicht hassen, nicht Verträge brechen, noch an irgendwelchem Bösen ein Gefallen haben werde!“ Nachdem er dies gesprochen, tauche er unter mit allem was er am Leibe hat, im Namen des großen und höchsten Gottes.“

Dies also der genaue Ritus des elchasäischen Tauchbades. Elchasai muß gelehrt haben, daß das nach diesem Ritus vollzogene Bad von allen Krankheiten, von allem dämonischen Gift und Zauber, und von allen Sünden zu erlösen vermöge.

26. Die Sündenvergebung, die das elchasäische Tauchbad erwirken sollte, hatte — wie die mitgeteilten authentischen Texte beweisen — zur Bedingung aufrichtigen Glauben und das feierliche Gelöbnis einer reinen und gerechten Lebensführung. Beides auch im Fall der Krankheit und des Gebissenseins: vielleicht weil solche Unglücksfälle als Folgen oder Strafen von Sünden angesehen wurden. Die Hilfe wird in jedem Fall nur von dem großen und höchsten Gott, dem Gott des monotheistischen Glaubens, erwartet.

Die von Epiphanius haer XXX 17 (Dind II pg. 109 sq.) gegebene Darstellung: „Wenn einer von ihnen krank oder von einer Schlange gebissen worden ist, so geht er ins Wasser und ruft die im Elxai [verzeichneten] Namen an — des Himmels und der Erde usw. — und hebt an zu sprechen: Helft mir und befreit mich von meinem Leiden!“ ist entweder aus grobem Mißverständnis oder für absichtlich falsch zu erklären.

Die verschiedenen Angaben des Epiphanius und der Philosophumena über die elchasäischen Elemente als Eideszeugen hat W. Bousset in seinem Buch Hauptprobleme der Gnosis (Göttingen 1907) Seite 228 zusammengestellt und in beachtenswerter Weise erläutert. — Es stehen sich zwei Gestaltungen der Zeugenreihe gegenüber. Die eine umfaßt Salz, Wasser, Erde, Brot oder Öl, Himmel, Äther, Wind; die andere: Himmel, Wasser, heilige Geister, Engel des Gebets (so Epiph. haer XIX pg. 40 C und Philos IX 15 *ἄγγελοι τῆς προσευχῆς*) oder Engel der Frömmigkeit (oder „des Almosens“, haer XXX 17 *ἄγγελοι τῆς δικαιοσύνης*), Öl, Salz, Erde. Aus dem Wind oder den Winden konnten, indem die semitischen Sprachen für „Wind“ und „Geist“ dasselbe Wort brauchen, die heiligen Geister werden; sodann sind für den Äther die

Engel eingetreten. Es sind also kosmologische Elemente in theologische Größen umgewandelt worden. Unter jenen fehlt das Feuer. Dagegen ist die Siebenzahl (Epiph. haer XXX 17 die Achtzahl) dadurch erreicht worden, daß einige sakrale Elemente (Salz, Brot, Öl) zu den kosmischen gefügt wurden. Die Bezeichnungen der Engel sind im Gegensatz zu den *ἄγγελοι τῆς ἀσεβείας* (Philos IX 16 pag. 296) zu verstehen als „die [allein] anbetungswürdigen" und „die frommen Engel".

Bei Bousset vermisse ich eine Bemerkung darüber, daß die zwei aus Epiph. haer XIX 6 und XXX 17 gezogenen Listen nicht sieben, sondern sechs und acht Zeugen aufzählen, und zwar, wie die Reihenfolge in jeder von diesen beiden deutlich genug erkennen läßt, zu drei und vier Paaren gruppiert. Wahrscheinlich ist eben nur der paarweisen Gruppierung zuliebe die Siebenzahl wieder zerstört worden.

27. Unter den Aufzeichnungen des Epiphanius, welche den elchasäischen Baptismus betreffen, verdient eine Stelle besondere Beachtung. Sie lautet (haer XIX 3, Dind I pg. 327): „Er (Elchasai) verdammt die Opfer und den Altarkultus als Gott zuwider und gar nicht von den Vätern und von dem Gesetze aus Gott dargebracht. Er erklärt (so kritisiert der Häreseologe Epiphanius) für nötig, nach Jerusalem hin zu beten, wo der Opferaltar und die Opfer waren, während er das bei den Juden übliche Fleischessen und die übrigen Dinge und den Opferaltar und das Feuer ablehnt, als Gott zuwider. Daß das Wasser günstig *(δεξιόν)*, das Feuer aber zuwider *(ἀλλότριον*, wie schon vorher) sei, sagt er durch folgende Stellen [in seinem Buch]: Kinder, geht nicht zu dem Schein des Feuers, daß ihr getäuscht werdet; denn derartiges ist Täuschung. Denn du siehst es — sagt er — sehr nahe, und es ist [dennoch] weit entfernt. Geht nicht zu seinem Schein, sondern geht lieber zu der Stimme des Wassers."

Was hier auch fraglich sei, deutlich ist immerhin zu erkennen gegeben, daß die Tauchbäder die Stelle der Opfer einnehmen sollen. Um dies behaupten zu können, muß Elchasai einen Teil der alttestamentlichen Schriften verworfen haben (nach Origenes bei Euseb l. c. tat er das auch). Die § 15 mitgeteilte ebionäische Kritik ist, wegen seiner Gebetsrichtung, ihm nicht zuzuschreiben.

Ursprung des elchasäischen Baptismus.

28. Um eine historische oder spekulative Rechtfertigung seiner Lehre scheint dieser Reformator sich nicht bemüht zu haben: nach dem geheimnisvollen Namen „Elchasai", den er sich selbst oder

seinem Religionsbuch beilegte, ist anzunehmen, daß er sich vielmehr lediglich auf Offenbarungen berief.

Nachmals behaupteten die Parteigänger des Elchasai, ihre Religionsurkunde habe gar nicht einen Menschen zum Verfasser, sondern sie sei vom Himmel gefallen (so nach Origenes a. O.) oder durch irgendeine Vermittelung daher empfangen worden.

29. Auch jener Syrer, der die elchasäische Lehre in Rom verbreiten wollte, hat über deren Ursprung einiges ausgesagt. Von seinen darauf bezüglichen Aussagen oder Versicherungen giebt der, in griechischer Sprache verfaßte, römische Bericht ein Zeugnis, welches, in nicht ganz klarem Zusammenhang, dreierlei enthält.

Erstlich: „ein gerechter Mann Elchasai" habe das Buch, die elchasäische Religionsurkunde, „von Sera in Parthien her überkommen", das heißt soviel wie: aus dem fernsten, kaum mehr als dem Namen nach bekannten Osten, von weit weit her.

Zweitens: ein Engel habe das Buch — versteht sich vom Himmel her — den Menschen, oder einem Menschen übermittelt. Oder vielmehr — der griechische Ausdruck kann auch dies besagen — ein Engel habe den Inhalt des Buches als Offenbarung mitgeteilt. Nach dem, was im Zusammenhang vorher gesagt ist, müßte dies Ereignis in dem fernen Lande, von wo erst später der gerechte Elchasai das Buch überkam, also ohne daß er dabei beteiligt gewesen wäre, stattgefunden haben. Achtet man jedoch weniger auf das vorher Gesagte und mehr auf das Folgende, wo die Erscheinung des Engels beschrieben wird, so scheint doch gemeint zu sein, daß der Elchasai selbst das Buch oder die Offenbarung seines Inhalts von dem Engel erhalten habe.

Die Erscheinung dieses Engels, der „der Sohn Gottes" (so Philos IX 13, nach Epiphan haer XIX 4 XXX 17 „Christus") gewesen sein und die heilige Rûha bei sich gehabt haben soll, ist vielleicht nur dem Glauben der orientalischen Ebionäer zuliebe ersonnen worden, andernfalls natürlich ihre Identifizierung mit dem Christus sekundär. Über die von dem Alkibiades angenommene Christologie siehe oben zu § 9. Er versprach sich natürlich von dieser Lehre, daß sie ihm dazu verhelfen würde, die abendländischen Bekenner Christi auch zur Anerkennung des Elchasai zu bringen.

Drittens: Der Elchasai soll das Buch, welches solchermaßen, aus Sera in Parthien oder durch den Engel, an ihn gelangt oder ihm offenbart worden war, an einen namens Sobiai weitergegeben haben. So giebt der Bericht zu verstehen, wenn er stylistisch und grammatisch korrekt abgefaßt sein soll. — Will man dem Verfasser eine, nicht sehr erhebliche, Ungenauigkeit im

Ausdruck zutrauen, so läßt sich sein Bericht auch folgendermaßen verstehen. Der gerechte Mann Elchasai habe (seinen Anhängern) überliefert, das Buch — oder wohl eher dessen Inhalt — sei von jenem Engel einem gewissen Sobiai mitgeteilt worden. Dann erhält man den, sonst fehlenden, guten Zusammenhang des ganzen Berichts: der jüdische Sektenstifter behauptete, das Buch aus Sera in Parthien erhalten zu haben und mit dem Buche zugleich die Nachricht, wie es — versteht sich dort im fernsten Morgenlande — vom Himmel her in den Besitz der Menschheit, zuerst eines gewissen Sobiai, gelangt sei. Außerdem aber würde die Aussage, wenn sie in diesem Sinn verstanden werden darf, sich erklären lassen als eine Verkleidung der, nicht unwahrscheinlichen, Tatsache, daß der Elchasaismus seine spezifischen, den Juden wie den Christen fremdartig und neu erscheinenden, Bestandteile — also die ihm eigene Anwendung des Tauchbades, die astrologischen und kosmologischen Lehren — einer ausländischen Religion entlehnt oder nachgeahmt hatte, deren Anhänger östlich von Palästina ansässig waren und hier unter dem Namen Sobiai personifiziert erscheinen.

Philos IX 13 (Miller pg. 292): — *Ἀλκιβιάδης τις καλούμενος, οἰκῶν ἐν Ἀπαμείᾳ τῆς Συρίας . . . ἐπῆλθε τῇ Ῥώμῃ φέρων βίβλον τινά, φάσκων ταύτην ἀπὸ Σηρῶν τῆς Παρθίας παρειληφέναι τινὰ ἄνδρα δίκαιον Ἠλχασαΐ, ἣν παρέδωκε τινὶ λεγομένῳ Σοβιαΐ χρηματισθεῖσαν ὑπὸ ἀγγέλου . . .* Das passivische *χρηματισθεῖσαν* heißt zunächst „verschafft“, kann aber auch (vgl. Passow-Rost s. v.) „als Orakel mitgeteilt“ bedeuten. Des weiteren wird dann der Engel für den Sohn Gottes erklärt; es sei eine Riesengestalt gewesen (Maße werden angegeben, und zwar nach dem von Epiphanius haer XXX 17 zitierten Elxai-Buch auf Grund des Verhältnisses der Gestalt zu einem hinter ihr befindlichen Berge), begleitet von einer ähnlichen weiblichen Gestalt, dem heiligen Geist (nach semitischer Sprache und Vorstellung ein weibliches Wesen).

Die oben an zweiter Stelle vorgetragene Erklärung ergiebt sich, wenn man das *παρέδωκε* in der Bedeutung „er überlieferte die Nachricht“ nimmt und nachher das Partizip *χρηματισθεῖσαν* für den Infinitiv gelten läßt, oder dem *παρέδωκε* die Bedeutung „er übergab es“ läßt und gleich dahinter ein *ὡς* hinzudenkt, in beiden Fällen aber den Dativ *τινὶ λεγ. Σοβιαΐ* mit dem folgenden Verbum verbindet. Korrekt ist diese Exegese freilich nicht. Die andere, ganz korrekte, leidet dagegen an dem Übelstand, daß sie einen Zwischensatz „welches er an einen namens Sobiai weitergab“ zutage fördert,

für den sich in dem ganzen sonstigen Inhalt des Abschnittes kein gedanklicher Zusammenhang entdecken läßt.

Allerdings aber könnte man auch in diesem Zwischensatz die Spur einer historischen Tatsache erkennen wollen. Inwiefern, und was sich etwa dafür und dawider sagen läßt, soll weiter unten angemerkt werden.

30. Weit genug entfernt im Osten, in den Landstrichen am untern Euphrat und Tigris, wohnten die Ṣabier welche im Qorân (II 95 V 73 XXII 17) genannt werden als solche, die an Einen Gott und an den Gerichtstag glauben. Der Name bedeutet „Baptisten". Über sie hat ein arabischer Ethnograph des zehnten und elften Jahrhunderts unserer Ära (Muhammed ibn Isḥaq en-Nedim im Kitab el-Fihrist oder Fihrist el-'Ulum, vgl. Chwolsohn, Die Ssabier II S. 543f.) nachstehende Notiz.

„Die Mughtasila (d. h. „sich waschenden"). Diese Leute sind zahlreich in den Sumpfdistrikten, und sie sind die Ssabier der Sümpfe. Sie behaupten, daß man sich oft waschen müsse, und sie waschen auch alles was sie essen. Ihr Oberhaupt wird el-Ḥasaiḥ genannt . . ."

Die arabische Schreibweise paßt freilich nicht als Transskription eines aramäischen oder hebräischen Ausdrucks חיל כסי, der „verborgene Kraft" bedeuten kann. Sie kann fehlerhaft sein. Aber auch diese, von Epiphanius angegebene, Bedeutung und die ihr entsprechende semitische Schreibung des Namens ist nicht über jeden Zweifel erhaben.

Nehmen wir die Identität des el-Ḥasaiḥ mit dem El-khasai an, so ist vor allem festzustellen, daß das elchasäische Religionsbuch sehr wohl einmal zu den Baptisten am untern Euphrat den Weg gefunden und bei ihnen dann auch zu Ansehen gelangt sein kann. — Ein anderer Zweig der Ṣabier des Qorân sind die mandäischen Baptisten, die erst heutzutage allmählich aussterben. Im Verkehr mit Andersgläubigen bezeichnen sie sich immer noch mit der arabischen Benennung *Ṣubba,* das heißt „Baptisten".

So nach dem Zeugnis des deutschen Reisenden H. Petermann, der im Jahre 1854 die Mandäer in einem ihrer Wohnsitze besuchte, und des Franzosen (?) M. N. Siouffi, der anno 1875 in Bagdâd mit einem jungen Mandäer verkehrte. Vgl. meine „Mandäische Religion" S. 9 f., dazu auch S. 232 f.

Unter den heiligen Schriften der Mandäer sind mehrere Erzeugnisse der syrischen Gnosis, manche nur sehr wenig umgearbeitet. So mögen auch die Mughtasila sich das Buch des Elchasai angeeignet haben.

Der arabische Autor notiert weiter, die Lehre der Mughtasila sei ein kosmologischer Dualismus, und sie hätten eine Zeitlang mit den Manichäern übereingestimmt: alles wohl begreiflich bei einer Religionsgenossenschaft mit einer wenig entwickelten Theologie, die auch an Schriften fremden Ursprungs leicht Gefallen findet.

Der oben aus Philos IX 13 angeführte Satzteil besagt, wie bereits erwähnt, nach wortgetreuer Exegese, daß der „gerechte Mann" Elchasai die ihm geoffenbarte Religionsurkunde einem gewissen Sobiai übergeben habe. Darin dürfte man natürlich die Wahrheit angedeutet finden, daß irgendwelche Ṣubba, also irgendwelche arabische Baptisten, das Buch, wenn gleich nicht von dem jüdischen Sektenstifter selbst, so doch von den Elchasäern bekommen oder übernommen haben. Diese korrekte Exegese entspräche also wohl dem, was historisch wahrscheinlich heißen darf. Nur ist kaum glaublich, daß die Mughtasila bereits vor dem Auftreten des Alkibiades in Rom, oder vor der Abfassung des römischen Berichts (also vor 220—230 unserer Ära) die elchasäische Offenbarung erhalten, und daß jener Alkibiades oder gar der Verfasser des Berichts (Hippolytus) darum gewußt hätten.

31. Dafür, daß in Babylonien schon in frühester Zeit baptistische Bräuche heimisch waren, bietet die Assyriologie Zeugnisse zur Genüge.

Hier nur wenige Beispiele, die beim Blättern in dem Band „Assyrisch-babylonische Mythen und Epen" von P. Jensen (VI 1 der Keilinschriftlichen Bibliothek, herausgegeben von E. Schrader, Berlin 1900) mir sogleich vorkommen. Daselbst Seite 48: in dem „Raub der Schicksalstafeln" wäscht (badet) sich der Gott Bêl, bevor er den Königsthron besteigt und sich die Krone aufsetzt. — Seite 88: in „Ischtar's Höllenfahrt" wird dem Gottesboten, der die Göttin aus der Unterwelt wieder herausholen soll, zugleich aufgetragen (Revers Z. 34 cf. 38): „Besprenge die Ischtar mit Wasser des Lebens." — Seite 252: im Gilgamisch-Epos, Tafel XI, heißt es bei der Rückkehr aus dem Land der Seligen und gleich nach vollbrachter Totenklage: „Da sah G. eine Grube (בור), deren Wasser kalt war, stieg darin hinab und wusch sich mit Wasser" (badete in dem Wasser). — Seite 367: das Nomen *ramku* „der Priester" gehört zu dem Verbum *ramâku* „sich waschen" (oder „baden"). — Die *rimku* genannte Zeremonie (s. Friedr. Delitzsch, Assyrisches Handwörterbuch, Leipzig 1896) muß ein religiöses Waschen oder Baden gewesen sein.

Die angeführten Beispiele betreffen das Baden zur Beendigung der Kommunion mit den Toten und das vor Eintritt in die Sphäre

der Götterwelt. Ein Baden um Vergehen zu sühnen oder eine Sündenvergebung zu erlangen ist keilinschriftlich, soviel mir bekannt, noch nicht bezeugt. Vielleicht darf man sagen: es war keine hoffähige Religionsform; berücksichtigen jedenfalls, daß dieser Kultusbrauch eine Beschreibung kaum verlohnt: er erheischt keinen Altar, keine Gaben, kein Götterbild, nicht einmal ein festliches Gewand; es ist mit ihm kein Staat zu machen. Vollends nicht zu erwarten ist, daß in den Annalen der Herrscher die Sühne ihrer Sünden eine Rolle spielen werde. Von dem Leben anspruchsloser Leute aber, überhaupt von dem der Untertanen, sofern es nicht zu dem der Könige in irgendwelcher Beziehung steht, reden die Steine nicht.

Die These, daß der Baptismus am untern Euphrat seinen Ursprung habe, wird, auch wenn damit nur der seit Anfang unserer Ära in Syrien und Palästina aufgekommene gemeint sein soll, sich ebenso schwer beweisen als widerlegen lassen. Der Brauch des religiösen Badens in Fluß und Quelle ist in historischer Zeit über die ganze alte Welt verbreitet gewesen, vielleicht mit alleiniger Ausnahme der Länder in denen, wie in Palästina, zum Baden geeignete Flüsse fehlten.

Renan schrieb a. O. pag. 454: „Le baptisme est un culte originaire de la région du bas Euphrate“ — ohne den Satz zu begründen und auch ohne Hinweis auf Texte oder Schriften, in denen eine Begründung zu finden wäre.

Offenzuhalten ist also doch die Möglichkeit, daß im dritten Jahr des Kaisers Trajan der elchasäische Baptismus im Ostjordanland durch Anregung vom Euphrat her entstanden sei, während erst später das elchasäische Religionsbuch mit dem Namen „Elchasai“ bei einer Abteilung der euphratensischen Baptisten Aufnahme gefunden habe.

Über das Alter des Elchasaismus.

32. Es ist vielfach bezweifelt worden, daß der Elchasaismus damals, als der Versuch gemacht wurde, ihn in die griechisch-römische Christenheit einzuführen, bereits mehr als hundert Jahre alt gewesen sei. Gewiß mit Unrecht. Epiphanius berichtet (XIX 1), mit den Ossäern sei zur Zeit des Kaisers Trajan (98—117) „der Pseudoprophet Elxai“ in Verbindung getreten; in der Ausgabe des Religionsbuches, welches dem römischen Bericht zu Grunde lag, war das Evangelium des Elchasai mit aller Bestimmtheit auf das dritte Jahr desselben Kaisers angesetzt (Philos IX 13), und außerdem war darin (IX 16 pg. 296) angekündigt: noch wäh-

rend der Regierung des Trajan „entbrennt der Krieg zwischen den gottlosen Engeln (Gestirngeistern) des Nordens“ und „deswegen werden alle gottlosen Königreiche erschüttert“: eine unerfüllt gebliebene Weissagung, an der man wohl deswegen keinen Anstoß genommen hat, weil ihr mysteriöser Wortlaut zuließ, sie von einem Krieg zu verstehen, den die bösen Geister des Nordens unter sich ausgefochten hatten.

Der Zweifel gründet sich einesteils darauf, daß Origenes in einer Predigt (bei Eusebius l. c.) sagt, die Meinung der Elchasäer lehne sich erst seit kurzem gegen die Gemeinden auf. Dies Zeugnis betrifft jedoch nur das Auftreten elchasäischer Apostel in der katholischen Christenheit: die Bewegung, welche, wie Eusebius schreibt, zugleich mit ihrem Entstehen auch schon erlosch. — Ein anderer Grund ist der, daß man den Elchasaismus bei früheren Autoren nicht erwähnt findet. Es sind aber doch nur wenige, bei denen man eine Notiz über ihn hätte erwarten dürfen: etwa Justin, Hegesipp, Irenäus. Und es ist noch sehr gut möglich, daß die Elchasäer unter anderen, mehr allgemeinen, Benennungen dennoch erwähnt werden.

Epiphanius, in dessen Beschreibung die „Elkesäer“ und der „Elxai“ eine nicht unbedeutende Rolle spielen, widmet trotzdem ihnen kein besonderes Kapitel, sondern kennt sie nur als eine Erscheinung innerhalb anderer Sekten. Wäre da nicht möglich, daß sie unter den sieben jüdischen Sekten, welche Justin der Märtyrer herzählt, als „die Meristen“ figurierten? Wer weiß überhaupt zu sagen, welcher Art die Sekten waren, die Justin als jüdische bezeichnet, aber nur mit den Namen „Genisten“ und „Meristen“ andeutet? Dial. cum Tryph. cap. 80, pag. 307A.

Bei Hegesippus, dessen Aussage über die jüdischen Sekten Eusebius uns zitiert, kann mit dem Namen „Masbothäer“ die elchasäische Judenschaft gemeint sein.

IV. Die Masbutäer und die Sebuäer.

33. Die Maṣbutäer. Als zwei verschiedene Sekten „in der Beschneidung unter den Söhnen Israels“ nannte Hegesippus die Hemerobaptisten und die „Masbothäer“.

Euseb. H. E. IV 22 5. 7. *Μασβωθεοι* nur Variante zu *Μασβωθαιοι*. Constt. apostt. VI 6 — Pseudohieron. l. c. [I] 3, Honor. Augustod. l. c. 4, Isidor. Hispal. l. c. VIII 4 6 (bei Oehler, Corpus haereseol. I pagg. 283, 325, 303; diese drei geben die gleiche Erklärung: dicunt ipsum esse Christum qui docuit illos in omni re sabbatizare).

Die Häreseologen haben an dem Namen herumgeraten; er ist nicht hebräisch, sondern aramäisch, und bedeutet: Leute, welche die Taufe (מצבעותא) oder Taufen ausüben oder empfehlen. Die Mandäer am Euphrat benutzen das Nomen *maṣbûta* (woraus das ע geschwunden ist) ausschließlich für das Tauchbad in fließendem Wasser, gleichgültig ob man es für sich selbst vornimmt oder es von einem andern, einem Täufer, sich applizieren läßt. Die syrische Christenheit außerhalb Palästinas verwendete ein ganz anderes Wort für „die Taufe"; die in Palästina scheint (nach den Glossaren) *maṣbû'îta* gesagt zu haben. Daß aber auch *maṣbûta* in Syrien nicht unbekannt war, beweist die Lesart *Mazbuthazi* in der armenischen Wiedergabe eines dem Syrer Ephraem zugeschriebenen Textes, — was natürlich in *Mazbuthaei* zu verbessern ist.

Die Lesart *Mazbuthazi* findet sich als lateinische Transskription des Namens der jüdischen Sekte, wie ihn die armenische Übersetzung eines dem Kommentar des hl. Ephraem zum Evangelium *διὰ τεσσάρων* beigegebenen Textes in einer von den zwei Handschriften darbietet, deren Inhalt G. Moesinger in lateinischer Sprache herausgegeben hat unter dem Titel „Evangelii concordantis expositio facta a sancto Ephraemo" Venetiis 1876 (Buchhandlung der Mechitaristen). Daselbst pag. 288, Fußnote.

Die „Maṣbûtäer", Parteigänger oder Anhänger der Taufe bezw. des religiösen Bades, sind also möglicherweise einfach das gewesen, was in der griechischen Welt Baptisten oder Hemerobaptisten genannt wurde. Nicht minder wahrscheinlich ist jedoch, daß sie die Elchasäer waren.

34. Die Ṣebûäer. Die Benennung „Sebûäer" führt Epiphanius als den Namen einer samaritanischen Sekte an (*Σεβουαῖοι*, Dindorf I 276, 312, 332, 349). Die Sebûäer könnten dennoch zu Jerusalem gehalten haben: wie die Essäer, die Epiphanius für andere als die Ossäer hält und (ll. cc.) ebenfalls den Samaritanern zurechnet. Ṣ^{e}bû'aijâ ist die genaue Umschrift des aramäischen Worts צבועיא „die Gewaschenen" „die Gebadeten" oder auch „die Getauften". Das ließe (vgl. *τοῦ βεβαμμένου* bei Epiktet, oben S. 58) an Proselyten denken: Proselyten aber bilden niemals eine Sekte und können auch durch Mißverständnis schwerlich als eine solche bezeichnet worden sein.

Eine Benennung, die bedeuten würde „derjenige der andere tauft" oder „der mancherlei Dinge wäscht", wäre ebenso צבועיא zu schreiben, jedoch zu sprechen mit unwandelbarem langen â in der ersten Silbe und mit nachfolgendem ô, also ṣâbô'aijâ (in der

Mehrzahl). Die Umschrift des Epiphanius kann irrig sein. Nach seiner Beschreibung der Sekte wäre sie freilich kaum für baptistisch zu halten und ihr Name wohl eher von שבע (שבוע) herzuleiten.

V. Die Sampsäer und das Ende des häretischen jüdischen Baptismus.

Quellen: Epiphan. haer LIII (Dind. II pg. 507—509) und Index (pg. 397B, Dind. II pg. 420). Auch haer XIX 2 XX 3 XXX 3. (Dind. I pgg. 325 332, II pg. 92).

35. Epiphanius, unser einziger Gewährsmann mit Bezug auf die Sampsäer (Sampsener, Sampsiten), giebt sie für identisch mit den Elchasäern:

> *Σαμψαῖοι οἳ καὶ Ελκεσαῖοι* heißt es in den alten Auszügen der Häreseologie des Epiphanius, in Dindorf's Ausgabe I pagg. 229, 269, 271, II pg. 420. In dem Werk selbst LIII 1 *Σαμψαῖοι — περὶ ὧν — τῶν δὴ καὶ Ελκεσαίων καλουμένων.*

Bis in die Tage des Kaisers Constantius lebten in ihrer Mitte noch zwei leibliche Nachkommen des Elchasai, zwei Schwestern, die gleich Heiligen von den Sampsäern verehrt wurden.

> Epiphanius schreibt haer LIII 1, er habe vor nicht langer Zeit *(ἐν τῷ χρόνῳ τούτῳ)* gehört, die eine der Schwestern, welche Marthûs hieß, sei gestorben; es bleibe dann die Marthana, wenn nicht auch sie bereits gestorben sei. Wenn diese Frauen ausgingen, liefen Scharen der Sampsäer mit, die den Staub von ihren Füßen nahmen, weil sie ihn für heilkräftig hielten, und ihren Speichel, wenn sie ausgespieen hatten, um ihn in Kapseln, die man sich umhängt, als Amulet zu verwenden.

Zu Hause sind sie an den Flußläufen östlich vom Toten Meer (am Arnon) und vom Jordan, in den Gegenden, die — wie Epiphanius wissen will — ehedem von den Ossäern und von Nasaräern bewohnt waren. Die Ossäer aber, und wahrscheinlich auch die Nasaräer, dieses Häreseologen sind die Essäer. Plinius, der im Gefolge des Titus nach Palästina gekommen sein soll, berichtet (Nat Hist V 17) von den „Esseni" als von einer nahe beim westlichen Gestade des Toten Meeres wohnhaften Völkerschaft. Es scheint also, daß die Essäer, vor dem Elend des jüdischen Krieges flüchtend, einen dortigen Landstrich, abseits vom Getümmel, sich zum gemeinsamen Wohnsitz erwählt hatten, nachmals aber doch so gut wie alle nach der Moabitis und Peräa ausgewandert sind.

Die „Ossäer“ sollen jedoch nicht etwa hier ausgestorben sein, sondern sich mit den Elchasäern vereinigt haben; „es wird dies Geschlecht jetzt das der Sampsäer genannt“ (XIX 2). Auch die Ebionäer haben sich ihnen angeschlossen. Wie sie, benutzen jetzt (zur Zeit des Epiphanius) die genannten Ossäer, Ebionäer und Nasaräer das Buch des Elchasai. Aber die Sampsäer selbst seien in ihrer Eigenart *(φύσει)* von diesem Buche ausgegangen (also ursprünglich Elchasäer) und „weder Christen, noch Juden, noch Griechen“. Sie wollen noch ein anderes Buch besitzen, welches Jexai genannt werde, nach einem Bruder des Elxai. Weder Propheten noch Apostel nehmen sie an. So, manchmal etwas verwirrt, Epiphanius.

Bei der Aussage des Epiphanius, daß die Sampsäer „weder Propheten noch Apostel annehmen“, wird an das Alte und das Neue Testament zu denken sein. — Einmal giebt er auch selbst zu verstehen, daß seine Berichterstattung nicht sichern Boden hat: haer XXX 3 mit Bezug auf die Vereinigung der Ebionäer mit den Elchasäern *(τάχα δὲ οἶμαι)*.

Indessen hat die elchasäische Lehre sich uns als eine entschieden jüdische erwiesen. Von den Sampsäern sagt jetzt Epiphanius, sie seien keine Juden. Und von den Ossäern: was von ihnen übrig sei, lebe nicht mehr nach der jüdischen Weise (haer XX 3 *τὸ λεῖμμα οὐκέτι ἰουδαΐζον*), sondern sei mit den Sampsäern vereinigt; sie seien (ebenda, etwas weiter) „vom Judentum abgefallen zu der Sekte der Sampsäer, und nunmehr weder Juden noch Christen“.

Wenn diese Angaben irgendwie glaubwürdig sein sollen, so ist anzunehmen, daß zur Zeit des Epiphanius die Essäer und die im Ostjordanland ansässigen Ebionäer allerdings mit den Elchasäern sich verschmolzen, die vereinigte Gruppe aber das Judentum ganz hatte fahren lassen.

36. Die, also vorausgesetzte, Verbindung der gnostischen und baptistischen Judenchristen in Palästina (und angrenzenden Gebietsteilen) mit den Elchasäern kann nicht groß wunder nehmen: zumal nicht, wenn der Elchasai oder später seine Schüler Jesus als den künftigen Messias in ihre Religionslehre aufnahmen, während von den Ebionäern diesem (Jesus) Worte zugeschrieben wurden, die auch der Elchasai hätte sprechen können.

Ein solcher Ausspruch in einem ebionäischen Evangelium lautete: „Ich bin gekommen die Opfer abzuschaffen *(καταλῦσαι)*, und wenn ihr nicht aufhört zu opfern, wird der Zorn nicht aufhören sich gegen euch zu richten.“

Epiph. haer XXX 16, Dind. II pg. 108: *[ἦλθον] καταλῦσαι τὰς θυσίας, καὶ ἐὰν μὴ παύσησθε τοῦ θύειν, οὐ παύσεται ἀφ' ὑμῶν ἡ ὀργή.* — Das Wort des Petrus in den ebionäischen Homilieen XI 26 *Διὸ προσφεύγετε τῷ ὕδατι κτλ.* klingt ebenfalls wie elchasäisch: aber nur wenn man den Zusammenhang nicht beachtet, vgl. oben Seite 97 § 17.

Die Essäer hatten mit den Elchasäern von vornherein manches Gemeinsame: die Vorliebe für religiöse Waschungen, für Astrologie, besonders die grundsätzliche Verwerfung der blutigen Opfer und der Brandopfer im allgemeinen. Daß die Essäer im Verband und sogleich, als der Elchasai auftrat, also in den ersten Jahren des Kaisers Trajan, sich ihm angeschlossen hätten, brauchen wir jedoch nicht auf das Zeugnis des Epiphanius hin anzunehmen.

In seinem Kapitel über die Ossäer (haer XIX 1. 2, Dindorf I pg. 324 sq). Gleich im nächsten (XX 3, Dind pg. 332) behauptet er wieder, „jetzt" seien sie mit den Ebionäern (so) vereinigt und beide zusammen vom Judentum abgefallen. Epiphanius vollendete sein großes Werk über die (80) Häresieen um das Jahr 375 unserer Ära.

Die elchasäische Forderung, in „lebendem" Wasser zu baden, widersprach der hergebrachten essäischen Praxis (Teil IV § 10), und nur wenn sie an ihrem Orden bereits keinen Halt mehr hatten, konnten Essäer eine solche Korrektur sich gefallen lassen.

37. Bleibt noch zu erwägen die Mitteilung des Epiphanius, daß die als Sampsäer vereinigten Sekten vom Judentum abgefallen seien.

Epiphanius selbst räumt ein, daß etliche von den Sampsäern sich, dem jüdischen Gesetz gemäß, der blutigen Speisen enthielten (pg. 461 C): eine Mitteilung, die wir nicht erwartet hätten, da der Elchasai das Fleischessen überhaupt verboten haben soll (pg. 42 B). Mit dem Abfall vom Judentum wird also gemeint sein, daß die Sampsäer jüdischer Herkunft ihre angestammte Lebensweise in manchen Stücken, und namentlich die Trennung von den Nichtjuden aufgegeben hatten, sodaß sie in den Augen der jüdischen Gemeinde jetzt den Heiden gleich geworden waren.

Solcher Abfall befremdet wohl am meisten bei den Essäern. Diese „Frommen" oder „Schweigsamen" — eins von beiden hat ihr Name bedeutet — hegten vielleicht sehr heterodoxe Ansichten, die niemals ans Licht gekommen sind; Josephus kann bei ihnen nur Novize gewesen sein: er will ja selbst schon im sechzehnten Lebensjahre sich von den Essäern getrennt haben.

Was aber die Elchasäer betrifft, so ist Grund vorhanden, anzunehmen daß die Schule des Elchasai ihren Nachwuchs auch aus den Heiden rekrutiert hatte.

Die Ermahnung des Elchasai in der dem Epiphanius vorliegenden Ausgabe des Offenbarungsbuches „Kinder, geht nicht zum Schein des Feuers: da ist nur Trug; geht vielmehr zur Stimme des Wassers“ (§ 27) — diese Ermahnung an Essäer oder an Konvertiten aus den Essäern zu richten hätte keinen Sinn gehabt, da sie die Feueropfer (wenigstens die tierischen) von jeher verworfen hatten. Eher könnten die Worte gesprochen und geschrieben worden sein, um andere Juden über das Fehlen ihres ehemaligen Opferkults — auch des wichtigsten Opfers am großen Sühntag — zu beruhigen: nämlich durch den Hinweis auf dessen Ersatz durch eine Religionsübung, die baptistische, die mehr Zutrauen verdiene. Am besten aber erklärt sich doch der Spruch, wenn er für heidnische Proselyten des Elchasaismus bestimmt war, um sie vor dem Rückfall ins Heidentum zu warnen. Den Essäern und den Ebionäern kann er gerade dann, wenn sie ihn nicht auf sich selbst zu beziehen brauchten, nur sympathisch gewesen sein.

38. Wir lassen, wenn auch nicht ohne Vorbehalt, die Angaben des Epiphanius über die Sampsäer für glaubwürdig gelten, weil die „Häresie“ in seinen Tagen noch existierte.

Diesen Angaben nach erscheinen die Sampsäer uns als eine täuferische Religionsgenossenschaft, deren Kern die elchasäische Jüngerschaft bildete und in der sich Essäer und Ebionäer, auch andere Juden und namentlich viele von den „gottesfürchtigen“ Heiden (Hospitanten der Synagoge) zusammengefunden hatten. Als neue, für alle gleichermaßen passende und akzeptable Benennung war der Name angenommen worden, den Epiphanius als „Sampsäer“ oder „Sampsener“ überliefert hat.

39. Von der Religion der vereinigten Sampsäer erfahren wir, daß sie Monotheisten seien mit ausschließlich baptistischem Kultus. Pag. 461C:

„Sie bekennen, es sei Ein Gott, und verehren ihn, indem sie gewisse Tauchbäder anwenden“ *(βαπτισμοῖς τισὶ χρώμενοι)*.

Dürfen wir dem Epiphanius noch weiter glauben, so haben die vereinigten Sampsäer den baptistischen Kultus auf die Spitze getrieben. Er schreibt in dem ihnen gewidmeten Kapitel seiner Häreseologie pag. 461D:

„Verehrt aber ist [bei ihnen] das Wasser, und sie betrachten es beinahe wie einen Gott, indem sie sagen, das Leben habe aus ihm seinen Ursprung.“

Epiph. haer LIII 1: *τετίμηται δὲ τὸ ὕδωρ, καὶ τοῦτο ὡς θεὸν ἡγοῦνται σχεδόν, φάσκοντες εἶναι τὴν ζωὴν ἐκ τούτου*: die Interpunktion hinter, nicht vor *σχεδόν* scheint mir die bessere.

Das „beinahe Vergöttern des Wassers“ ist selbstverständlich nur Redensart des rechtgläubigen Häreseologen, der auch das stärkere Wort nicht gescheut hat, welches nach dem Zeugnis der ältesten Auszüge in dem Kapitel des Epiphanius über die Ebionäer gestanden haben muß: *τὸ ὕδωρ δὲ ἀντὶ θεοῦ ἔχουσι* —: „das Wasser ist ihr Gott.“

In Dindorf's Ausgabe I pag. 243, II pag. 5. Vgl. Epitome I 30, ebenda I pag. 359: *καὶ ἁπλῶς τὸ ὕδωρ ἀντὶ θεοῦ προστάττει [ὁ Ἐβίων] ἔχειν.*

40. Bestimmt und zuverlässig, so daß es für alles Fragliche uns zur Richtschnur dienen kann und muß, lautet in dem genannten Kapitel nur noch folgendes (pg. 461 BC). Die Sampsäer rühmen den Elchasai als ihren Lehrer, für seine Nachkommen gehen sie noch in den Tod. Sein Buch benutzen sie als Religionsurkunde; daneben vielleicht noch ein anderes, von dessen Inhalt jedoch nichts überliefert ist.

Wir folgern daraus, daß die Sampsäer dem Christentum ganz fern standen. Den ehemaligen Ebionäern unter ihnen kann die Person Jesu jetzt nicht mehr bedeutet haben als etwa einen Vorläufer des Elchasai.

Die widersinnige Christologie, welche Epiphanius pg. 461 f. den Sampsäern zuschreibt, kommt auf Rechnung des Häreseologen, der sie lediglich aus seinen früheren Notizen über die Ebionäer (haer XXX 3) und die Elchasäer (XIX 4) zusammengestellt hat.

41. Ein ganz neues Gesicht bekäme das Bild der Sampsäer, wenn aus ihrem Namen geschlossen werden dürfte, daß sie die Sonne als Gottheit verehrten.

In dem Bericht des Josephus über die Essäer kommt zweimal etwas vor, was auf eine Verehrung der Sonne durch die Essäer zu deuten scheint (B.J. II 8 5 und 9). Damit bringt E. Schürer, Gesch. des jüd. Volks im Z. A. Jesu Christi II⁴ S. 675 den Namen „Sampsäer“ zusammen, den Epiphanius (haer LIII 2 *ἑρμηνεύονται ἡλιακοί*) richtig von שמש „Sonne“ herleite.

Aber diese Meinung ist dem Zeugnis des Epiphanius entgegen, stellt sich auch bei weiterer Erwägung als unwahrscheinlich heraus, und ist durch die Wortbedeutung des Namens nicht angezeigt.

Epiphanius übersetzt (pag. 462 BC) den Namen mit *ἡλιακοί*, nimmt ihn also für schamsch mit der Adjektivendung -âja, entsprechend unserm „sonnig“, „sonnenartig“, „sonnenhaft“. So verstanden erscheint er dem frommen Ketzerhasser gleichzeitig als ein Rätsel *(αἴνιγμα)* und als eine Fälschung *(τῆς αὐτῶν παραπεποι-*

ημένης ἐπωνυμίας). Die Erklärung giebt ihm jedoch eine Handhabe, um die Sekte, deren Irrtümer er schon bei den Ebionäern und den Elchasäern durchgenommen hat, auf eine neue und geistreichelnde Weise abzutun. Ebenso benannt sei nämlich die Sonneneidechse *(σαύρα ἡλιακή)*, die Sampsäer aber stehen noch unter dem Tier. Denn jene Eidechse bleibe nicht immerdar blind. „Während die Sonne ihren Kreis zieht, drückt sie sich in einem gen Aufgang offenen Schlupfwinkel an und fastet, und nachdem sie [in diesem Zustand] nach Aufgang hin achtgegeben hat *(πρὸς ἀνατολὴν κατανοοῦσα)*, legt sie die Blindheit ab. Diese Sekte aber hat in jeder Beziehung die Unvernunft des Tieres, und nicht einmal das Bischen Lob [das ihm gespendet werden darf] sich erworben." — Kindisch wie sie ist, lehrt die Tirade doch, daß Epiphanius selbst als Gegner und Verächter den Sampsäern ein Anbeten oder sonstige Abgötterei mit der Sonne nicht zugetraut hat.

Die Essäer begrüßten den Sonnenaufgang mit besonderen, bei ihnen herkömmlichen Gebeten und fürchteten, der Anblick ihrer Exkremente möchte die Sonnenstrahlen beleidigen: aber sie nannten sich nicht Sonnenverehrer, sondern glaubten an den Einen Gott des Mose. Als einem großen und heiligen Engel werden sie der Sonne Ehrfurcht erwiesen haben. Wenn die Sampsäer durch ihren Namen, also vor aller Welt, sich als Sonnenverehrer bezeichnen wollten, so hätte die Sonne ihnen das Erscheinungsbild des Gottes, den sie durch Baptismen verehrten, sein müssen und würden sie überhaupt nur nach ihr hin gebetet haben. Die Begrüßung des Helios bei seinem Aufgang würde die Fusion mit den Essäern angebahnt und als gemeinsame Religionsübung erhöhte Wichtigkeit erlangt haben. Nun berichtet jedoch Epiphanius (pag. 42 A) in der Form seiner Zitate aus dem „Elxai"buch, der elchasäische Autor verbiete gen Sonnenaufgang zu beten: er sage, man müsse nicht in dieser Weise beten, sondern aus allen Himmelsgegenden mit dem Antlitz nach Jerusalem. Ob wohl die Essäer demzufolge ihre Morgenandachten aufgegeben haben, möge fraglich bleiben; aber daß die vereinigten Sampsäer in einem so wichtigen Punkte, wie die Qibla allen Semiten ist, ihrem anerkannten Religionsbuch ungehorsam geworden seien, ist um so weniger wahrscheinlich, als dies Buch — allem Anschein nach — nicht eben vielerlei enthielt.

42. Etymologisch betrachtet ist *Σαμψαῖος* Umschrift von Schemschâja „der Sonnige", Plural: Schemschâjê „die Sonnigen". Die Lesart *Σαμψῖται* entspräche einem Nomen gentilicium und könnte etwa „Sonnenkinder" bedeuten. Die Lesart *Σαμψηνοί* paßt zu dieser Etymologie nicht. Nannten diese Baptisten sich „die Sonnigen", so ist die Benennung für uns ein Rätsel, wie sie es

auch für den Epiphanius war. Mit „Sonnenverehrer“ läßt sie sich nicht übersetzen.

Als möglich darf vermutet werden, daß unser alleiniger Gewährsmann Epiphanius den Namen nicht richtig überliefert habe. Hatte er ihn schriftlich, so kann er falsch vocalisiert haben anstatt schammâschaijâ oder schammâschê „die Diener“, in statu absoluto schammâschîn *(Σαμψηνοί)*. War er ihm mündlich mitgeteilt, kann er sich verhört haben für mschamschaijâ „die Dienenden“ und mschamschîn „dienende“ (Partic. pael). Letzteres zumal, wenn ihm schon gleich einfiel, so heiße ja ein Tier. Nur die am schwächsten bezeugte Lesart *Σαμψῖται* bleibt in diesen Fällen unberechtigt.

Eine religiöse Genossenschaft kann sich den Namen „die Dienenden“ (oder „Diener“) beilegen, um sich selbst die Pflicht des Dienens immerfort ins Gedächtnis zu rufen oder um sich ihres eifrigen Gottesdienstes zu rühmen. Für eine aus verschiedenen Denominationen zusammengeflossene Gemeinschaft würde gerade diese neutrale und alle Mitglieder gleichermaßen ehrende Benennung sich empfohlen haben.

Der korrigierte Name bedeutete so viel wie „Diener Gottes“ und entspräche der griechischen Benennung „Therapeuten“, d. h. „Diener“, welche nach der bekannten [pseudo-] philonischen Schrift De vita contemplativa eine in Ägypten verbreitete jüdische Anachoretensekte sich beigelegt hatte. Ob auch darauf noch Gewicht zu legen wäre, daß einmal bei Philo (Quod omnis probus liber cap. 12, Mang II pg. 457) die Essäer, und zwar bei einer (sicherlich falschen) Erklärung ihres Namens, als *ἐν τοῖς μάλιστα θεραπευταὶ θεοῦ* qualifiziert werden, sei hier nur gefragt.

VI. Verhältnis des häretischen jüdischen Baptismus zum ältesten Christentum.

43. Zum Abschluß unserer Übersicht der baptistischen jüdischen Sekten scheint ein Hinweis darauf nicht unpassend, daß die christliche Religion in ihrer ältesten Gestalt auf semitischem Boden vielleicht mehr als die evangelische Überlieferung verrät und die katholische hat wissen wollen, mit dem häretischen Baptismus zusammenhing.

Ein Programm ältesten Christentums ist uns Hebr 6 1. 2 erhalten geblieben, und siehe, neben den Artikeln des Glaubens, des Glaubens an Einen Gott, an die Totenauferstehung und das gött-

liche Gericht, erscheinen als Stücke der praktischen Religion die Bekehrung von toten Werken (doch wohl zu den Werken einer bessern Gerechtigkeit, Mt 5 20 ff.), die Handauflegung, und Baptismen: offenbar verschiedenartige Baptismen, — war doch eine Belehrung über sie *(βαπτισμῶν διδαχή)* von nöten.

Die hemerobaptistische Praxis des Petrus in den Clementinen macht nicht den Eindruck einer unglaubwürdigen Erfindung, zumal nicht insofern als sie mit dem gewiß historischen Zug der allabendlichen Tischgemeinde gepaart geht.

Die Taufe zur Vergebung der Sünden und zur Wiedergeburt hat das Christentum mit dem häretischen jüdischen Baptismus gemein. Den Gedanken der Neugeburt durch ein Bad (Justin Apol I 61, Ev Joh 3 3 ff., Tit 3 5) kann das Christentum aus einem heidnischen Mysterienkult, und kann die ebionäische Gnosis aus dem katholischen Christentum übernommen haben. Vielleicht aber hatte diese Gnosis ihn doch eher. Die im § 16 dargelegte Theorie sieht nicht darnach aus, als ob sie erst nachträglich zu dem Begriff hinzu erfunden worden wäre.

44. Die johanneischen Schriften des Neuen Testaments — Evangelium und erste Epistel — bezeugen schon durch ihre Polemik das Vorhandensein einer starken christlichen Partei, der das Wasser als alleiniges sakramentales Element zum Heile diente. Im Evangelium ist sie sogar die ganze ältere Generation: wenn da der Täufer als ein Licht bezeichnet wird, in dessen Schein die Gläubigen sich eine Weile glücklich fühlen durften (5 35), als ein Zeuge von dem Licht *κατ' ἐξοχήν* auch anerkannt wird (1 8), jedoch nur in der Form, daß er seine eigene Unzulänglichkeit und Minderwertigkeit selbst verkündet (3 28 ff.). Klar am Tag scheint mir zu liegen, daß bei ihr mehrfache Lustrationen des ganzen Leibes üblich waren, wo der Evangelist diese Praxis auf die eine Taufe einschränken will, indem er dem Getauften (das ist der *λελουμένος* Kap. 13 10, wie der *βεβαμμένος* bei Epiktet) nur mehr Reinigungen von äußerlichem Schmutz, wie das Waschen der Füße, zugesteht. Als das eigentliche „lebende Wasser" sollen hinfort nur die Lehren der Wahrheit gelten (4 14 7 38). Neben das Taufwasser aber setzen beide johanneische Autoren als ein zweites sakramentales Element das Blut Christi in den Mittelpunkt der christlichen Religion (Ev 1 29 36 19 34, als Wein 2 1—11, 15 1 ff.; Ep I 5 6. 8). Dafür eintreten müssen bisher ganz unbekannt gebliebene evangelische Zeugnisse und der Geist, der in alle Wahrheit einführt (Ev ll. cc. 16 13 19 35 Ep l. c.). Solche Berufung beweist, daß hier neues einem alten gegenübertritt, und das Alte den Autoren von ihrem christlichen Standpunkt aus nicht etwa als häretisch bekannt war, sondern eben nur als

das Ältere, über welches sie herausgehoben zu sein glaubten. Außerdem war es jüdischer Herkunft (Ev 4 22). Demnach muß das unpaulinische Christentum im Orient ums Jahr 100 unserer Ära einer baptistischen jüdischen Sekte ähnlich gewesen sein: man denke sich das Ebionäertum ohne seine gnostischen Spekulationen.

Bringt man auch den übertriebenen Baptismus, der sich erst in wasserreichen Wohnsitzen entwickelt haben kann, in Abzug, so paßt noch der Name „Ebionäer“ auf die ursprüngliche Gemeinde Jesu. Anders als die mit weltlichem Besitz und Ansehen bereits transigierenden Zusätze und Neubildungen der Evangelisten (wie Mc 10 23—27 parr.) bekunden die Herrnworte ältester Gestalt die Lebensauffassung des wahrhaften 'ebjôn (§ 7), so wie auch ihr Nachhall in der johanneischen Kennzeichnung der Jünger Jesu: sie sind in der Welt, aber sie gehören ihr nicht an (17 11 14 16).

Sechster Teil.

Argumente und Erläuterungen.

I. Die Reinigung der Batscheba'.

(Teil I § 4: Seite 12 Mitte.)

Der Umstandssatz 2 Sam 11 4 והוא מתקדשת מטמאתה soll andeuten, daß die Frau sich in einer für die Empfängnis günstigen Verfassung befand. Ein Späterer würde diese Reinigung nicht mit התקדש sondern mit הטהר bezeichnet haben.

II. Ob die Kohabitation verunreinigte.

(Teil II § 2, 4°: Seite 20.)

Nach Ex 19 15 1 Sam 21 6 2 Sam 11 8 ff. verlangte die Kommunion mit dem Gott Jahwe Enthaltung vom Beischlaf. Diese Regel wird ihren Ursprung darin haben, daß vor Zeiten das menschliche Geschlechtsleben dem Walten einer anderen Gottheit unterstand. Sie beweist noch nicht, daß auch Lev 15 18 die Kohabitation gemeint sei, darf aber als Wahrscheinlichkeitsgrund dafür mitzählen. — Das Zeugnis des Flavius Josephus ist in dieser Materie besonders wichtig und völlig klar. Es lautet, Contra Apionem II 24: *ἢ καὶ μετὰ τὴν νόμιμον συνουσίαν ἀνδρὸς καὶ γυναικὸς ἀπολούσασθαι κελεύει ὁ νόμος.* Die judenchristliche Bezeugung siehe im V. Teil §§ 8 und 10, analoge Vorschrift bei den Mandäern in meiner Mand. Rel. Seite 95.

III. Lustrationen als Bedingung zum Eintritt in Tempel.

(Teil II § 14: Seite 27.)

Wenn Philo von Alexandrien bei den Worten der Seite 27 angezogenen Stelle auch an den jerusalemischen Tempel gedacht haben sollte, so sagt er jedenfalls ausdrücklich, die Tempel, in die man ohne Lustrationen nicht eintreten dürfe, seien aus Stein

und Holz gemacht. Er hätte also nicht den Vorhof, sondern nur das Haus des jüdischen Tempels meinen können, und sein Zeugnis würde demgemäß auch nur die Weihe und die Waschungen der Priester dieses Tempels betreffen.

IV. Die absolute Gültigkeit der gesetzlichen Reinigungsgebote.

(Teil II § 15. III §§ 15, 17 und 18: Seiten 28. 49. 52. 54.)

Die rabbinische Annahme, daß die gesetzlichen Reinigungsgebote nur für den Verkehr mit dem Tempel gegolten hätten, wird auch durch etliche Erzählungen aus einer Zeit, als der Tempel schon zerstört war, widerlegt.

Jeruschalmi B^{e}rakhôt fol. 16a: „Rabbi Jose ben Chalafta war mit dem Petschaft unterwegs zur Nachtzeit, und sein Eseltreiber ging hinter ihm her. Bei einer Stelle, wo eine Grube (שיח) war, sagte er (der Eseltreiber) zu ihm: Dieser Mann (Umschreibung der ersten Person) will baden. Er sagte zu ihm: Gefährde dein Leben nicht. Jener erwiderte: Von einer Menstruierenden und von einer Ehefrau her[kommend] will dieser Mann baden. Trotzdem wiederholte der Rabbi: Gefährde dein Leben nicht. Als jener aber nicht auf ihn hörte, sagte er zu ihm: [So] möge dieser Mann hinabsteigen und nicht [wieder] heraufsteigen. Und so geschah ihm. — Rabbi Jose ben Jose war zu Schiff und sah einen, der sich an ein Seil festband, indem er baden wollte. Er sagte zu ihm: Gefährde dein Leben nicht. Jener erwiderte: Dieser Mann will [aber] essen. Er sagte zu ihm: Iß! [Jener fuhr fort:] Dieser Mann will [auch] trinken. Er erwiderte: Trink! Nachdem sie aber in den Hafen gelangt waren, sagte der R. Jose zu ihm: Dort [draußen] habe ich dir nicht gestattet [zu baden], wegen der Lebensgefahr. Hier aber ist diesem Mann verboten, etwas zu kosten, bis daß er jetzt sich gebadet haben wird."

Ein weiteres Beispiel enthält die Erzählung von einem Weinberghüter und einer Sklavin auf fol. 15b desselben Traktats, welche aus einem andern Anlaß unten, Kapitel XVII, mitgeteilt werden soll.

Die Erzählungen zeigen uns nicht etwa Rabbinen, welche für sich die Beschäftigung mit dem göttlichen Gesetz einem Besuch des Tempels gleichstellen mochten, sondern einfache Leute — einen Eseltreiber, einen Schiffer(?), einen Weinberghüter — die sich baden wollen und denen dabei nicht einmal der Gedanke an das zu verrichtende Gebet maßgeblich ist. Sie wollen einfach das gesetzliche Gebot erfüllen; und die Rabbinen, die dabei zu-

gegen sind, belehren sie auch nicht dahin, daß das Gesetz die Reinigung allein für den Verkehr mit dem Heiligtum geboten habe. Es ist ganz klar: Laien wußten nichts davon daß die Pflicht, nach sexuellen Vorgängen sich zu lustrieren, jetzt erloschen sei. Dann kann aber auch ehedem diese Pflicht nicht bekannt gewesen sein als eine die nur vor dem Besuch des Tempels auszuüben war.

Im Talmud werden obige Vorkommnisse allerdings erzählt als Beispiele zu der Ansicht, daß die Reinigungsgebote nicht mehr absolut verbindlich seien, indem hoch angesehene Lehrer nicht geduldet haben daß man ihretwegen sich in Gefahr begebe. Daß die Seite 49 mitgeteilte Erzählung von dem Rabbi Ch^{a}nîna und den Frühtauchern dasselbe Prinzip zur Geltung bringe, kann ich in dem Wortlaut nicht angedeutet finden. Der Rabbi „ging bei Tagesanbruch an den Toren der Thermen vorüber und sagte: Was machen die Frühtaucher drinnen? mögen sie gehn und lernen! — An demselben frühen Morgen sagte er (בהחיא צפרא חזח אמר): Wem ein [rituelles] Werk obliegt, der gehe und verrichte es.“ Die Ausdrücke קריצתא (Tagesanbruch), שחרית (Morgengrauen, Morgenröte), צפרא (Hahnenschrei) deuten alle gleichermaßen den frühen Morgen an.

V. Bedeutung des Wortes מקוה.

(Teil II § 9. III §§ 11. 12. 13: Seiten 24. 45. 46. 47.)

Lev 11 36 heißt es אך מעין ובור מקוה מים יהיה טהור. Die Wörterbücher über das hebräische Alte Testament unterscheiden gemäß der massoretischen Vokalisation מִקְוֶה und מִקְוֵה. Wird die Bedeutung nicht etwa mit „Sammelort des Wassers“ oder „Sammelstelle für Wasser“ oder dem zweideutigen „Teich“ angegeben, so soll miqwe die Wasseransammlung, das angesammelte Wasser selbst, miqwa einen Wasserbehälter, das Bassin oder die Grube, worin sich Wasser ansammelt, bedeuten.

Die Stellen, an denen es vorkommt, sind (nachdem 1 Reg 10 28 2 Chr 1 16 durch die Erklärung „von Quë“ — Lxx Vulg. Syr. Arab. Hugo Winckler — ausscheidet) innerhalb des kanonischen Alten Testaments nur Gen 1 10, Ex 7 19, Lev 11 36 und Jes 22 11. Gesichert ist die Form miqwe durch מקוה מים an den drei Stellen des Pentateuchs. In der Prophetenstelle ומקוה עשיהם wären beide Formen möglich: die massoretische Punktation giebt hier miqwa, aber das Targum hat hier den maskulinischen Plural מקויא (und die alexandrinische Version nur ὕδωϱ). — Die Bedeutung anlangend erkennt man ohne weiteres, daß Gen 1 10 das angesammelte Wasser,

Jes 22 11 der Behälter, worin es sich ansammelt, gemeint ist. Ex 7 19, wo mancherlei in Betracht gezogen werden kann, mag man schwanken.

Viermal oder noch öfter begegnet das Wort in dem neuerdings wiedergefundenen hebräischen Text des Buches Jesus Sirach. Und da zeigt sich an der Stelle 50 3 das maskulinische miqwe zur Andeutung eines Wasserbeckens: der Grube, die ausgehöhlt wird, sei es aus dem Erdboden ausgegraben oder aus einem Felsboden ausgehauen: נקרה מקוה. Vgl. in unserm II. Teil § 20.

Also kann מקוה מים nicht allein, wie Gen 1 10, eine angesammelte Wassermenge, sondern ebensowohl ein Bassin, einen Behälter, zur Ansammlung von Wasser bedeuten. Letztere Bedeutung hat es nun meines Erachtens an der Stelle Lev 11 36. Schon gleich sprachlich wegen seiner asyndetischen Beiordnung: wäre es als ein Drittes neben מעין ובור gemeint, so würde das verbindende ו nicht fehlen. Man beachte, daß בור zwar einen gegrabenen Brunnen bedeuten kann, zunächst jedoch nur „Grube" heißt und oft genug für die Grube, in der ein Mensch beerdigt wird, gebraucht wird: sodaß die nähere Bestimmung der Grube durch „Wasserbehälter" im Text gerechtfertigt, ja nötig war. Sodann läßt auch der Zusammenhang der Stelle nur an Dinge, die zum israelitischen Wohnhaus gehören, denken: an den Brunnen und an die Zisterne, nicht an einen Baderaum (vgl. II. Teil § 18).

In der Mischna steht מקוה mit dem Relativpronomen immer masculini generis (z. B. מקוה שיש בו מ׳ סאה). Stellen, wo es noch mit מים verbunden wäre, sind mir außer zitierten Schriftworten nicht erinnerlich. Wie die Talmudisten dazu gekommen sind, dennoch den femininen Plural zu bilden (מקוות, und gar מקואות), weiß ich nicht.

VI. Bezeichnungen der Badeanstalt.

(Teil II §§ 18 ff.: Seiten 30 ff.)

Das Badehaus oder irgendwelcher Baderaum wird in der Mischna und den Talmudîm, kurz in der Sprache der Rabbinen bezeichnet als בית טבילה, בית מרחץ, בי מסותא und vielleicht noch anders. Auch die Wörter, die eigentlich nur das Bassin andeuten, werden mitunter für die ganze Anstalt verwendet, also zunächst מקוה, sodann אגנא (eigtl. „rundes Becken" „Krug"; nach Levy im Neuhebr. Wörterbuch steht es bei den Rabbinen auch für Becken als Vertiefung in der Erde) und das arabische Wort, welches im Talmud als בט, בטי, אבטי, אבטא, אמבטי und אמבטיתא erscheint. Nach

Fleischer's Anmerkung in Levy's Chaldäischem Wörterbuch II Seite 578b bedeutet das arabische Wort „ursprünglich jede sich nach innen erweiternde Vertiefung, Höhle oder Grube“, z. B. die Achselhöhle. Levy giebt die Bedeutungen „Behältnis zum Baden“, „Badewanne“, „Badehaus“. Für die transportable Badewanne aber, die für das rituelle Tauchbad verboten ist, steht doch כלי, z. B. Berakhôt babli fol. 22b.

VII. Die „Kammer (Halle) der Aussätzigen“.

(Teil II § 19: Seite 31.)

Die Vermutung, daß die „Kammer (oder: Halle) der Aussätzigen“ gar nicht eine Kammer oder Halle zum Baden war, die Angabe in dem Mischnatraktat Nega'îm XIV 8 also irrtümlich sei, darf um so eher gewagt werden, weil da, wo die gesetzlich vorgeschriebenen Bäder des Aussätzigen, die am ersten und am siebenten Tag seiner Reinigung stattfinden sollen, in diesem Traktat zur Sprache kommen, nämlich XIV 2 und 3, die לשכת המצורעים nicht erwähnt wird.

VIII. Wenn Priester in der Zeit ihres Dienstes am Heiligtum unrein wurden.

(Zu Teil II § 19: Seite 31 f.)

Laut der Mischna Middôt I 5 hieß eins von den Toren an der Nordseite des Tempelvorhofs בית המוקד „Haus der Feuerstätte“ (מוקד „Brand“ „Feuerherd“ usw. von יקד „brennen“). Es folgt dann Middôt I 6: „Im Haus der Feuerstätte (also in dem I 5 genannten Tor) waren vier Kammern (לשכות), wie in ein Hauptzimmer sich öffnende Nebenzimmer; zwei davon auf heiligem und zwei auf nichtheiligem Gebiet: heraustretende Enden der Balken machten die Grenzscheide zwischen heilig und nichtheilig. Wozu dienten sie? Die südwestliche war die Kammer für die [täglichen] Opferlämmer, die südöstliche für die Verfertiger der Schaubrote, die nordöstliche war die, wo die Hasmonäer die von den griechischen Königen entweihten Steine des Altars versteckten. Durch die nordwestliche stieg man hinab zum Baderaum (בה יורדים לבית הטבילה).“

Tammîd I 1: „An drei Orten hielten die Priester im Heiligtum Wache (d. h. nächtigten sie): im Hause Ebṭinos (*Ἔνθηνος*), im Hause des Niṣôṣ und im Haus der Feuerstätte. Bet Ebṭinos und bet

haNiṣoṣ waren Obergemächer (עליות) und die rôbîm (Levy, Neuhebr. WB. IV Seite 411b: „die Priesterjünglinge, weil sie nämlich zum Tempeldienst noch zu jung waren") hielten dort Wache. Das Haus der Feuerstätte war steinern und ein großer Raum (בית גדול), von steinernem Getäfel eingefaßt: die זקני בית אב (die Familienältesten) schliefen dort, und die Schlüssel des Vorhofs waren in ihren Händen. Und die Epheben der Priesterschaft (פרחי כהונה) — [deren] jeder hatte seinen Pfühl (Matratze) auf der Erde. — Niemand schlief in den heiligen Gewändern, sondern man legte sie ab usw. Hatte einer von ihnen einen Samenerguß, so ging er hinaus durch die m^{e}sîbba (den gewundenen Gang, von סבב „kreisen" s. unten), der unter der bîra (Levy I S. 222b „die Tempelburg, entw. der ganze Tempel oder ein Teil desselben", vielleicht doch das Tempelplateau) sich hinzog — und die Leuchter brannten von Strecke zu Strecke (d. h. der Tunnel war beleuchtet) — bis er zum Baderaum gelangte. Und ein Herd (מדורה) war dort . . . . . Er stieg hinab und tauchte, stieg herauf und trocknete sich ab, und wärmte sich vor dem Herd. [Dann] kam er und setzte sich neben seine Brüder, bis daß die Tore geöffnet wurden; alsdann begab er sich hinaus und ging seines Weges."

Die Mischna Middôt I 9 hat denselben Text wie Tammîd I 1 bis einschließlich der Worte „bis er zum Baderaum gelangte". Weiter aber giebt sie, anstatt des Übrigen, folgende Mitteilung über den Weg, den der Betreffende, nachdem er sich gebadet hatte, einschlug um sich heim zu begeben: „Rabbi Eli'ezer ben Ja'qob sagt: במסיבה ההולכת תחת החיל ויצא והולך לו בשדי [d. h.] durch den gewundenen Gang, der unter dem Vorhof hinführt, begab er sich hinaus und ging seines Weges durch das [Tor des] Ṭaddi."

Der unterirdische Gang machte es möglich, daß der Verunreinigte sogleich das heilige Gebiet verließ: auf den Untergrund erstreckte sich die Heiligkeit des Tempelbezirks nicht. Der Rabbi Eliezer meint also, man habe, wie von dem Tor der Feuerstätte (Middôt I 6) und von den Obergemächern (Tammîd I 1) nach dem Baderaum, so ebenfalls unterirdisch von dem Baderaum zu dem [Tor des] Ṭaddi gelangen können. Diesen Namen soll ein Tor nach Norden hin getragen haben. Wahrscheinlich war es derselbe Tunnel, in den man vom Vorhof hinabsteigen konnte und der dann, in weitem Bogen kreisend, an dem Tor des Ṭaddi vorbei hinunter bis nach der am südöstlichen Abhang des Tempelbergs (bei dem dortigen Wassertor, vgl. oben S. 32) gelegenen Badeanstalt führte.

Was eine m^{e}sîbba heißt ist aus der Beschreibung des ebenso benannten Ganges zu erkennen, der an den vier Wänden des Tempels (innerhalb der Außenmauer) herum zu dessen oberem

Stockwerk hinaufführte. Zunächst wird Middôt IV 3 von einer am Tempel befindlichen Tür gesagt, daß sie den Zugang למסיבה gab. Dann heißts IV 5: „Eine m^{e}sîbba stieg hinan von der ostnördlichen Ecke (קרן) zur nordwestlichen Ecke, durch welche man zu den Dächern der Gemächer (תאים) hinanstieg. Wer durch die m^{e}sîbba hinanstieg, tat es tastend (weil der Gang dunkel war) und hatte [zunächst] das Gesicht nach Westen hin. Er ging an der ganzen Nordseite entlang bis er auf der Westseite antraf. Traf er auf der Westseite an, so drehte er sein Gesicht nach Süden hin. Er ging [dann weiter] an der ganzen Westseite entlang bis er auf der Südseite antraf. Traf er auf der Südseite an, so drehte er sein Gesicht nach Osten hin. Er ging an der Südseite entlang bis daß er bei der Tür antraf, welche [die Tür] des Obergemaches war (עלית, es soll das Speisezimmer der Priester gewesen sein) und sich nach Süden hin öffnete.“ — Diese Beschreibung legt den Gedanken nahe, daß ähnlich die m^{e}sîbba „unter dem Tempelberg“ oder „unter dem Vorhof“ an den Abhängen des Berges eingegraben und vermauert um ihn herum führte: so wäre auch die Anlage des Tunnels kein sehr schwieriges Werk gewesen.

IX. Wie zu dem beim Tempel stattfindenden Kultus das Wasser beschafft wurde.

(Zu Teil II §§ 18 ff. 23. III § 13: Seiten 30 ff. 36. 46.)

In dem Werk des deutschen Baumeisters Conrad Schick „Die Stiftshütte, der Tempel in Jerusalem und der Tempelplatz der Jetztzeit“ Berlin 1896 (wertvoll durch die auf Schick's eigener Vermessung beruhenden Pläne des ganzen Terrains, welches ehedem der Tempel und seine Vorhöfe einnahmen) wird an vielen Stellen „die Radkammer“ oder „die Maschinenhalle“ erwähnt und ohne Beweisführung, als ob es gar nichts Neues wäre, einfach mitgeteilt oder festgestellt, wie die „Maschinerie in der Radkammer“ die Oberfläche des Tempelbergs mit dem für den Kultus benötigten Wasser versorgte (Seiten 118, 122, 139, 144, 273, 301). Die Maschinenhalle, so erfahren wir, war neben oder über einer Zisterne gelegen, in welche die Wasserleitung von den Quellen jenseits Betlehem ihr Wasser ausleerte. Die Maschine, „wahrscheinlich ein Schöpfrad, woraus sich der Name Radkammer erklärt“, trieb dies Wasser in den innern Vorhof, speiste das Bad, welches der Hohepriester am Versöhnungstag mehrmals benutzen mußte. Das Eherne Meer hatte im Zentrum, hinter den Ochsen, eine Säule: durch ein Rohr in dieser Säule trieb die Maschine

das Wasser hinein; aus dem Meer füllten sich die Ochsen, die hohl waren; aus den, mit Hähnen versehenen, Mäulern der Ochsen floß das Wasser in ebensoviele Becken, die wieder in Schalen standen: darin wuschen die Priester sich die Hände und die Füße. In die Kessel auf den hohen Fahrstühlen wurde das Wasser aus dem Ehernen Meer durch Schläuche geleitet. Die Wasserleitung aus den Salomonischen Teichen war „wohl schon von Salomo angelegt und von den späteren jüdischen Königen vervollkommnet, von Herodes und Pilatus erneuert".

Im südwestlichen Teil des Haram (wie das Gebiet des Tempelvorhofs jetzt heißt) befindet sich el-kas „der Becher". Es ist eine ein Meter tiefe Grube, darin ein Becken, in der Mitte des Beckens auf einer kurzen Säule eine Schale mit ringsum, nahe beim Rand, eingebohrten Öffnungen. In Schick's Vorstellung vom Ehernen Meer hat offenbar das Muster dieses Bechers die biblische Beschreibung ergänzen sollen. Abgesehen davon aber beruht die ganze mit der größten Sicherheit vorgetragene Phantasie lediglich auf der Benennung „die Radkammer". Aus der Radkammer wird eine Maschinenhalle, und so geht es weiter.

Woher hat Schick die „Radkammer"? Nirgends verrät er den hebräischen Ausdruck, den er so verstanden, oder vielmehr der in einer ihm gemachten Mitteilung so übersetzt gewesen sein muß. Unter den zum jerusalemischen Tempel gehörigen Kammern, deren Namen aus Mischna und Talmud bekannt sind, ist keine die so heißt. Indessen können wir der Sache doch auf die Spur kommen.

Die Mischna Middôt V 4 nennt, als am innern Vorhof des Tempels gelegen, sechs lischkôt („Zellen", „Kammern", „Hallen", es wechselt auch mit לשכה die Bezeichnung בית), drei an der Nord-, drei an der Südseite. Von denen an der Südseite war die Quaderhalle (לשכת הגזית) Versammlungsraum für das Synedrium: da paßt unser Wort „Zelle" nicht mehr. Neben dieser lag, mit ihr unter einem Dach, die לשכת הגולה: in ihr befand sich ein Brunnen, der als בור הגולה bezeichnet wird.

Der Name לשכת הגולה soll nach R. Bartenora, welchem Jost in seiner Übersetzung (Mischnajôt, Berlin 1832—34) folgte, als die „Kammer der gôla" zu verstehen sein, weil die gôla, d. h. die aus dem Exil heimgekehrte Judenschaft, den in ihr befindlichen Brunnen gegraben habe. Aber die gôla in ihrer Gesamtheit kann nicht an dem Brunnen gearbeitet haben, und darum muß der Name anders erklärt werden.

Man lese, wie Surenhuis laut seiner Übersetzung (6 Bände, Amsterdam 1698—1703) das Wort verstanden hat: nicht haggôlâ,

sondern haggullâ (גֻּלָּה = גֻּלָּא, also die Singularform zu gullôt, welches Jos 15 19 und Jud 1 15 in der Verbindung גֻּלֹּת מַיִם vorkommt zur Bezeichnung eines Landes, welches Wasserquellen enthält (גֻּלָּא = גַּל). Dann hieß die lischkâ „die Halle der Quelle“ und ist die sogleich folgende Beschreibung שָׁם הָיָה בֵּית הַגֻּלָּה קְבוּעָה וְהַגַּלְגַּל נָתוּן עָלֶיהָ וּמִשָּׁם מְסַפְּקִים מַיִם לְכָל עֲזָרָה zu übersetzen: „dort war die befestigte Grube der Quelle, und das Rad war darüber angebracht; und von dort aus verabreichte man Wasser für den ganzen Vorhof“.

Wir lesen also von der Grube einer Quelle, die auch selbst als „die Quelle“ bezeichnet wurde (לִשְׁכַּת הַגֻּלָּה): natürlich weil ihr Wasser aus einer Quelle in sie geleitet war. Es mag Wasser aus der Quelle 'Eṭám oder aus den salomonischen Teichen gewesen sein (vergl. Seite 31 f.); ebensowohl aber läßt sich denken, daß eine Quelle des Tempelbergs unterirdisch in sie hineingeleitet war. Jedenfalls stand doch das Wasser nur in der Tiefe der Grube, — wozu sonst das auf ihr angebrachte Rad? Eine „befestigte“ (בֵּית קְבוּעָה) wird sie genannt sein, weil sie innen irgendwie verkleidet war. Das „Rad“ endlich ist einfach als eine mit einem großen Speichenrad versehene Winde vorzustellen (גַּלְגַּל bedeutet „Rad“ und „Scheibe“), mittels deren das Wasser in Eimern heraufgeschafft wurde. Als Quellwasser blieb es ja auch wenn geschöpft zu allen kultischen Zwecken tauglich.

Nun hat der reformierte Theologe (gest. 1648 als Professor in Leyden) L'Empereur in der Mischna des Surenhuis zu dem גֻּלָּה der Mischnastelle angemerkt, daß es entweder als modiolus oder als scaturigo zu verstehen sei. Das lateinische modiolus bedeutet ein Schöpfrad (eigentlich das Gehäuse eines solchen). Daher stammt offenbar sowohl die „Radkammer“ als das Schöpfrad des Baumeisters Schick. Ich wüßte jedoch nicht, wie diese Bedeutung sprachlich zu begründen wäre, und vermute, daß die Angabe auf einer Verwechselung des גֻּלָּה mit dem bald folgenden גַּלְגַּל beruht. Ferner ist mir unbegreiflich, wie ein Schöpfrad Wasser aus der Grube in den innern Vorhof und in das Eherne Meer hätte treiben können. Endlich aber sagt ja auch der Text von dem allen nichts; im Gegenteil, es heißt: „Von da aus verabreichte man Wasser für den ganzen Vorhof.“

X. Zur rabbinischen Lehre von der Verunreinigung durch Kontakt.

(Teil III Kap. 1: Seiten 38—43.)

Ein schwieriges Kapitel der rabbinischen Religionslehre ist ihr System von den Verunreinigungen, schwierig besonders durch die für jeden, der es nicht aus der Praxis kennt, manchmal zweideutige Terminologie, durch Fragen die es unbeantwortet läßt, und durch die es durchkreuzenden Bestimmungen über die Unreinigkeit der Hände u. a. m. Die Grundregeln lassen sich in gemeinverständlicher Ausdrucksweise folgendermaßen mitteilen. Die Unreinigkeit eines nach dem Gesetz unreinen Gegenstandes pflanzt sich durch und auf Opferspeisen (קדשים) bis durch drei Zwischenglieder hindurch fort, durch und auf T^{e}rûma (nur die Teighebe soll gemeint sein) bis durch zwei, durch und auf profane Speisen (חולים) nur durch ein Zwischenglied hindurch. Wie es sich verhält, wenn die Zwischenglieder nicht gleicher Art sind, sondern sich über חלים, תרומה und קדשים verteilen, oder etwa bei קדשים קלים, ist in diesen Regeln nicht vorgesehen. Als sie aufgestellt wurden, gab es wohl bereits, infolge der Zerstörung des Tempels, keine קדשים und kein תרומה mehr. Für Flüssigkeiten gilt eine besondere Regel. Menschen und Geräte nehmen nur von Ursprüngen der Verunreinigung Unreinigkeit an. Daß hierbei auch die nach Lev 15 durch menschliche Ausflüsse verunreinigten Dinge für Ursprünge der Verunreinigung (אב הטמאה) gelten müssen, ist klar und dürfte genügen um die Ausdrucksweise und das ganze verzwickte System als eine Künstelei der Schule zu kennzeichnen.

XI. Die Unreinheit der Hände und ihre Reinigung.

(Teil III §§ 1. 2. 5—7: Seiten 37 ff. 42 f.)

Für die Reinigungen der Hände ist die Grundregel enthalten in der Mischna Ch^{a}gîga II 5 נוטלין לידים לחולין ולמעשר ולתרומה ולקדש מטבילין. „Man übergießt die Hände für profane [Speisen] und für Zehnt und für T^{e}rûma (die Teighebe); für Opferspeise taucht man [sie] ein“.

Was dann folgt ולחטאת אם נטמאו ידיו נטמא גופו. „Und wenn bei [der Berührung mit] Entsündigungswasser eines Hände verunreinigt worden sind, so ist sein ganzer Leib verunreinigt“ gilt eben nur für den genannten Fall. Man lasse sich hier nicht durch die Satzabteilung in der Mischna des Surenhusius irreführen.

Es heißt im Talmud geradezu: „Schammai und Hillel verhängten Unreinheit über die Hände“, und gelegentlich wird (Schabbat babli fol. 13 f.) als der Grund dazu angegeben מפני שהידים עסקניות הן „weil die Hände sich immer wieder beschäftigen“. Also wegen der vielfachen Möglichkeit und der daraus sich ergebenden Wahrscheinlichkeit einer Verunreinigung der Hände, ohne daß man es bemerkt hätte, wurde dekretiert, daß sie allemal für unrein gelten sollen. Dabei ist nun im Auge zu behalten, daß diese Verfügung nur die zum Anfassen der Speisen erforderliche rituelle Reinigkeit sichern will, sie demgemäß auch nur die Unreinigkeit der Hände meint, wodurch Speisen infiziert und für den frommen Juden ungenießbar werden (Lev 11 34. 38 vergl. oben Seite 38). Die hier mitgeteilte rabbinische Verfügung erklärt in dieser einen Beziehung die Hände für unrein. Ob die Hände auch in anderen Beziehungen, etwa zum Beten und zum Anfassen heiliger Schriften, für unrein gelten sollen, ist durch sie weder gesagt noch ausgeschlossen, sondern wieder eine Frage für sich. Es soll sogar (nach Schabbat babli fol. 14b) bereits der König Salomo Unreinheit der Hände festgesetzt haben nur mit Bezug auf das Essen von Opferspeisen, Schammai und Hillel taten dann dasselbe mit Bezug auf T^{e}rûma usw.

Die Mischna Jadajim enthält Bestimmungen über die Form, in welcher das Übergießen der Hände vor sich gehen soll; interessieren kann uns daran noch, daß (I 1) jede Hand einzeln und (I 3) bis ans Gelenk übergossen werden soll.

Die Exkommunizierung des Rabbi Eli^{c}ezer ben Ch^{a}nôkh (wovon die Seite 39 angezogne Mischna, B^{e}rakhôt babli fol. 19a noch wiederholt, berichtet) zeigt, daß diese Reinigung der Hände sehr nachdrücklich aufrechterhalten wurde. Das beweist nicht etwa für ein ehrwürdiges Alter der Satzung, sondern vielmehr das Gegenteil. Bezeichnend ist z. B. der Satz ʿAbôda zara babli fol. 35a: das Verbot, von Nichtjuden bereiteten Käse zu essen „ist eine neue Verordnung, man darf an ihr nicht rütteln“.

XII. Zum Händewaschen vor dem Beten.

(Teil III §§ 7 und 20: Seiten 43 und 55.)

Das Händewaschen vor dem Beten ist als altchristlicher Brauch 1 Tim 2 8, von Tertullian (De oratione cap. 13 sive 11) und von Chrysostomos (Ausgabe des De Montfaucon X pg. 405E und V pg. 431DE: Hom 43 4 in 1 Cor und Hom in Ps 140 § 3)

bezeugt, also noch bis gegen Ende des vierten Jahrhunderts unserer Ära.

Daß es auch bei den Juden Brauch gewesen, geht aus den talmudischen Traktaten B^{e}rakhôt nur deshalb nicht mit der wünschenswerten Klarheit hervor, weil Überlieferungen über so verschiedene Dinge, wie das Tauchbad des בעל קרי schlechthin, das Tauchbad ebendesselben als Bedingung für das Sprechen der Gebete und für die Beschäftigung mit der Tôra, das Händewaschen als ein Ersatz dieses Tauchbades, und das Händewaschen als vor dem Gebet schlechthin erforderlich, in diesen Traktaten, als der Unterscheidung nicht wert, durch einander geworfen sind. Den Redaktoren konnten diese Bräuche ja insofern gleichgültig sein, als keiner von allen sich behauptet hatte.

Das Stück des babylonischen Traktats, welches die deutlichsten Zeugnisse enthält, möge hier folgen.

[Fol. 14b.] Es sagte Rabbi Jochanan: Wer das Joch der Himmelsherrschaft (d. h. die Regel der göttlichen voluntas praecipiens) völlig auf sich zu nehmen gewillt ist, [fol. 15a] der entleere sich (יפנה Nif^{c}al-form, soviel wie: verrichte sein Bedürfnis) und übergieße seine Hände und lege die T^{e}fillîn an und spreche das Sch^{e}ma^{c} und bete die T^{e}filla: und das ist die völlige Himmelsherrschaft. — Es sagte Rabbi Chîja bar Abba: R. Jochanan sagte: Jeder, der sich entleert und die Hände übergießt und die T^{e}fillîn anlegt und das Sch^{e}ma^{c} spricht und die T^{e}filla betet, dem rechnet die Schrift es an, als hätte er einen Altar gebaut und darauf ein Opfer gebracht, indem geschrieben steht: Ich wasche in Reinigkeit meine Hände und umkreise (in religiöser Prozession) deinen Altar, Jahwe. —

Es sprach zu ihm Rabbâ: Glaubt der Herr nicht, daß es (das erwähnte Übergießen der Hände) dem Tauchbad gleich [an Wert] sei? Indem geschrieben steht „ich wasche“ und nicht „ich veranlasse [einen andern meine Hände, oder: meine Hände sich gegenseitig] zu waschen“.

Diese Argumentation beruht darauf, daß die rabbinische Exegese des Kultusgesetzes den Qal-stamm רחץ der Texte von dem religiösen Tauchbad versteht (vergl. in unserm II. Teil § 16). Folglich soll auch in dem Text Ps 26 6 ארחץ בנקיון כפי וגו die Anwendung des רחץ die Gleichwertigkeit des Händewaschens mit dem Tauchbaden zu erkennen geben, obgleich das Causativ dort geradezu unerträglich gewesen wäre. — Im angeführten Traktat heißts weiter:

Es sprach zu ihm, dem Rabbâ, Rabbîna: Hat der Herr den gewandten Rabbi gesehn, der aus dem Abendland (aus Palästina

nach Babylonien) kam und sagte: Wer kein Wasser hat um sich die Hände zu waschen (לרחוץ ידיו), der reibe sich die Hände ab mit Erde oder mit Kieselsteinen oder mit Spänen? — Er (Rabbâ) sagte: Er hat [das] schön gesagt. Steht etwa (Ps 26 6) geschrieben „ich wasche mit Wasser"? „Mit Reinigkeit" (בנקיון, nicht במים) steht geschrieben, [das heißt:] mit allem was rein machen kann. Darum fluchte Rab Chisda dem, der nach Wasser umkehrt zur Zeit des Betens (בעידן צלותא). Und wofür versteht sich dies (nämlich daß man zur Gebetszeit nicht erst noch den Gang nach Wasser unternehmen soll)? Für das Sprechen des Sch^{e}ma^{ʿ}. Dagegen für die T^{e}filla mag man umkehren. Und bis wie weit? Bis eine Parasange weit usw.

Es wird also mehr Wert gelegt auf das Innehalten der Gebetszeiten, als auf das vorherige Händewaschen. Die Zeiten waren für das Sch^{e}ma^{ʿ} nach Josephus Arch IV 8 13 Anfang und Ende des Tages; sie sind in der Mischna B^{e}rakhôt I 1. 2 näher bestimmt, aber keineswegs eng begrenzt worden: man hat dennoch gefürchtet, daß in wasserarmen Gegenden das Beten manchmal unterbleiben möchte, wenn das Waschen zur unerläßlichen Bedingung gemacht würde. Die Zeiten für die T^{e}filla sollen dem Schriftwort Ps 55 18 entnommen sein: „Abends, morgens und mittags will ich klagen und jammern, so wird er (Jahwe) meine Stimme hören"; die mittlere wurde dann auf die Stunde des Minchâ-opfers angesetzt. — Im B^{e}rakhôt babli fol. 20b (oben) ist gesagt, daß wegen dieser Stelle die Frauen, die zeitlich bedingte Gebote nicht zu halten brauchen, auch zum Beten der T^{e}filla für nicht verpflichtet gehalten werden könnten, und daß eben deshalb die Mischna (III 3) das Gegenteil ausdrücklich lehre. Nötig und Pflicht sei es für alle, weil das Anflehn des göttlichen Erbarmens in der T^{e}filla enthalten sei.

Die krasse Äußerung des Rab Chisda ist in demselben Traktat fol. 22a (Mitte) noch einmal erwähnt. Dort heißts:

Als Z^{e}^{ʿ}îrî (זעירי, ohne Titel) kam, sagte er: sie (die Rabbinen) haben das Tauchbaden aufgehoben (בטלוה לטבילותא), andere aber sagten zu ihm: sie haben das Übergießen [der Hände] aufgehoben (ב לנטילותא). Wer da sagte „sie haben das Tauchbaden aufgehoben" stimmt überein mit R. Juda ben Bathyra; wer sagte „sie haben das Übergießen aufgehoben" stimmt überein mit Rab Chisda, der geflucht hat dem, der nach Wasser umkehrt zur Zeit des Betens.

Hier (fol. 22a) ist im Kontext allerdings vom בעל קרי die Rede, der sich baden oder die Hände übergießen soll bevor

er das Schᵉmaʿ spricht oder sich mit dem Gesetz beschäftigt. Indessen bezeugt diese Stelle, daß R. Chisda bei seinem Fluch das Händewaschen meinte.

Aus Bᵉrakhôt jerusch. fol. 9a sei noch notiert: „Es sagte Rabbi Jannai: Die Tᵉfillîn erheischen einen reinen Leib (גוף נקי)".

XIII. Die „Unreinheit" der heiligen Bücher.

(Teil III §§ 6 und 20: Seiten 42 f. und 56.)

In der Mischna Kêlîm XV 6 erscheint der Satz „Alle heiligen Bücher machen die Hände unrein" mit dem Zusatz „ausgenommen das Buch des ʿEzra". Dies bedeutet keine wesentliche Ausnahme: denn nicht das kanonische „Buch Ezra" ist gemeint, sondern (wie die Kommentatoren wohl mit Recht anmerken) die Tôra-rolle, welche, nach Nehem 8, ʿEzra mitbrachte und dem versammelten Volke vorlas.

In der Mischna Zâbîm V 12 ist hergezählt wer und was, durch Berührung, die Tᵉrûma ungültig mache (sodaß die Teighebe nicht mehr als solche verwendet und genossen werden kann), darunter auch „das Buch" und „die Hände". Hierauf bezieht sich die rabbinische Erklärung im babylonischen Talmud zum Traktat Schabbat fol. 14a (zweite Hälfte). Dort steht:

„Aus welchem Grund dekretierten unsere Lehrer in Ansehung des Buches Unreinheit (וספר מאי טעמא גזרו ביה רבנן טמאה)? Es sagt Rabbi Mᵉscharschaja: Anfangs verwahrte man Speisen von Tᵉrûma neben der Tôra-rolle (ספר תורה) und sagte: dies ist heilig und jenes ist heilig; als man aber sah, daß [die Bücher] dabei zu Schaden kamen, dekretierten unsere Lehrer die Unreinheit des Buches. Und [was] die Hände [betrifft: über sie verhängte unsere Lehrerschaft die Unreinheit] weil die Hände immer geschäftig sind (עסקניות הן). — Gelehrt wird: auch die Hände die vom Buche herkommen (d. h. es berührt haben) machen die Tᵉrûma ungültig (sodaß sie nicht mehr als solche verwendbar oder genießbar ist), auf Grund des Rabbi Parnakh: R. Parnakh sagte, R. Jochanan habe gesagt: wer eine Tôra-rolle nackt anfaßt wird nackt begraben werden." Der Ausspruch des Rabbi Parnakh ist im Traktat Mᵉgilla babli fol. 32a (gegen Ende) ebenso überliefert. An beiden Stellen folgt dann eine Erörterung des Ausdrucks „nackt begraben", an der letzteren schließlich noch dies Wort, das von Rabbi Jannai rabbâ („dem Großen") stammen soll: מוטב תיגלל המטפחת ואל יגלל ספר תורה „Wohlgetan ist, daß die Hülle gerollt wird und nicht das Gesetzbuch [selbst] gerollt wird".

Wie die Buchrollen, neben der Tᵉrûma liegend, zu Schaden kamen, erklären die Kommentatoren (z. B. Rabbi Bartenora zu Schabbat I 4 und zu Kêlîm XV 6, Rabbi Moses ben Maimon [Maimonides] zu Zâbîm V 12) durch Mäuse, die sich bei Eßbarem einzufinden pflegen: die kamen, fraßen die Tᵉrûma und richteten die Bücher zugrunde, d. h. sie zernagten auch die Bücher.

In dem Mischnatraktat Jadajim ist ferner (III 3—5) gelehrt: daß die Riemen der Tᵉfillîm, daß auch die unbeschriebenen Ränder der heiligen Schriftrollen, daß zerstörte Rollen noch wenn mindestens 85 Buchstaben (die Anzahl welche „das Buch" Num 10 35. 36 enthält) erhalten geblieben sind, und daß [nicht nur die Tôra, sondern] alle heiligen Schriften die Hände unrein machen.

Die Lehre, daß auch die Hände durch die heiligen Bücher verunreinigt werden, erscheint ganz überflüssig, wenn man bedenkt, daß die Hände ja ohnehin für unrein gelten, und zwar in dem Grade, daß auch die Tᵉrûma durch sie ungenießbar wird. Darüber ist im Talmud Aufklärung gegeben mit der Behauptung, die Unreinheit der Hände schlechthin sei erst später verhängt worden. Aber es erheben sich noch andere Bedenken gegen die traditionelle Belehrung über diese Materie.

Nach talmudischer Auffassung wären die heiligen Schriften für verunreinigend erklärt worden lediglich um sie vor dem Schaden zu schützen, dem sie ausgesetzt waren, wenn sie neben der Tᵉrûma liegend aufbewahrt wurden. Galten die Buchrollen für unrein, so legte man sie natürlich nicht mehr nahe bei der Tᵉrûma nieder.

Bei dieser, der rabbinischen, Vorstellung der Sache ist unverständlich, warum „unsere Lehrer" die doch von ihnen selbst verhängte Unreinheit der heiligen Bücher nicht so bestimmten, daß nur die Tᵉrûma, sondern so, daß auch noch die Hände durch sie verunreinigt wurden.

Es liegt auch ein unauflöslicher Widerspruch vor. Die rabbinische Religionslehre unterscheidet vier Grade der Unreinheit (vgl. Kapitel X dieses Teils). Werden die Hände durch Berührung eines heiligen Buches unrein, so müssen sie um einen Grad weniger unrein sein als die heiligen Bücher. Die allgemeine Bestimmung erkennt jedoch den Händen und den heiligen Schriftrollen Unreinheit gleichen Grades zu (Mischna Zâbîm V 12, Jadajim III 2).

Halten wir die Bestimmung, daß die Riemen der Tᵉfillîn (Gebetskapseln) die Hände unrein machen, im Gedächtnis und betrachten dann noch einmal die im XII. Kapitel dieses Teils (aus Bᵉrakhôt babli fol. 14 f) angeführten Aussprüche des Rabbi Jochanan, so sind gemäß der traditionellen Erklärung die unmittelbar vorher

durch Übergießen gereinigten Hände durch das Anlegen der T^{e}fillîn wiederum unrein geworden, also aufs neue der Übergießung bedürftig, da gewiß niemand mit verunreinigten Händen wird beten wollen. Von solcher wiederholten Reinigung hat aber der Rabbi Jochanan offenbar nichts gewußt. Es wäre auch hier unsere Meinung wohl am Platz, daß „die Riemen der T^{e}fillîn verunreinigen die Hände" soviel heiße wie: die Hände, mit denen man sie anfassen will, sollen für unrein gelten, sind also vorher (durch Waschen oder Übergießen) zu reinigen.

Indessen kann auch eingeräumt werden, der Satz „Heilige Schriften verunreinigen die Hände" habe die von mir auf Seite 43 angenommene Bedeutung niemals gehabt. Die Meinung, daß ehedem ein Händewaschen vor dem Anfassen heiliger Schriften Brauch gewesen, stünde nichtsdestoweniger auf gutem Grund.

In dem hier angeführten Passus des Traktats Schabbat babli ist ja auch überliefert, daß die Tôrarolle für ebenso heilig gehalten wurde als die T^{e}rûma: Heiliges faßte ein Jude doch nicht mit ungewaschenen Händen an.

Ferner zeugt für unsere Meinung der im III. Teil § 20 sub 4° mitgeteilte Text des Schulchân ʿarûkh. Außerdem aber hat der in diesem Text angedeutete doppelte oder alternative Brauch, vor dem Anfassen heiliger Schriften die Hände zu waschen oder sie nur in der Hülle anzufassen, ein vielleicht lehrreiches, immerhin merkwürdiges Analogon in der alten Christenheit, nach Zeugnissen aus dem fünften und sechsten christlichen Jahrhundert.

Da war beim Empfang des heiligen Leibes Christi in der Kommunion dieses Brauch: die Männer wuschen sich zuvor die Hände, die Frauen aber empfingen das Heilige auf die mit einem schwarzen Leinentuch (dem sogenannten dominicale) bedeckte Hand. Vgl. in der von F. X. Kraus herausgegebenen „Realencyclopädie der christlichen Alterthümer" die Artikel „Dominicale" und „Waschungen" (I S. 374 f. II S. 968): wo auch als wahrscheinlich angenommen wird, daß in noch früherer Zeit sowohl die Frauen als die Männer zum Empfang der Kommunion sich die Hände gewaschen haben.

XIV. Einiges aus der rabbinischen Lehre von dem zu religiösen Lustrationen erforderlichen Wasser.

(Teil III §§ 2. 5. 11. 13. IV § 1: Seiten 38 f. 42. 45 f. 63.)

In der Mischna Miqwa'ôt I 1—8 wird das rituell brauchbare Wasser in sechs Grade oder Qualitäten unterschieden. Es

fängt an bei (1°) zusammengeflossenem Wasser, dessen Menge unter 40 Se'â geblieben ist. Die נטילת ידים darf damit vorgenommen werden. — Die zweite Qualität eignet solchem Wasser während es noch fließt. — Die dritte der vierzig Se'â oder mehr enthaltenden Ansammlung, dem Miqwe, wie es nach rabbinischer Lehre sein soll: darin טובלין ומטבילין „taucht man [selbst] und taucht man [Objekte, wie Geräte, auch die Hände] unter". — Höheren Grades ist sodann (4°) ein Quell, dessen an sich unzureichendes Wasser mit geschöpftem zu der erforderlichen Menge vermehrt wurde: diese Mischung „ist dem Miqwe gleichwertig לטהר באשבורן d. h. zum Reinigen in einer [von dem Wasser des miqwe ausgefüllten] Vertiefung [des Erdbodens], und dem [unvermischten] Quell[wasser] להטביל בו בכל שהוא: zum Dareintauchen [von Objekten], wie viel (oder wenig) es sei". — Die fünfte, wiederum höhere, Qualität heißt מים חמיכיה „das geschlagene Wasser" שמטהרין בזוחלין „welches im Fließen reinigt". Die Bezeichnung „geschlagenes Wasser" wird verschiedentlich erklärt. Mir scheint das Wasser der zur Sommerszeit versiegenden Flüsse und Bäche gemeint zu sein. — Die allerhöchste Qualität stellt (6.) מים חים „lebendes Wasser" dar: „in ihm findet das Tauchbad des Flüssigen statt, [mit ihm] die Besprengung des Aussätzigen, und es ist geeignet לקדש מחן חטאת „um mit ihm das heilige Entsündigungswasser zu bereiten".

Außer den in obigem genannten Arten Wasser werden noch andere unterschieden und für den kultischen Gebrauch gewertet. So heißt es Miqw. V 5 „Fließend [Wasser] ist dem [unvermischten] Quell (מעין), tropfendes (auch fallender Regen) dem Miqwe gleich". In der Mischna Para VIII 9 wird neben dem „geschlagenen" auch מים פושרים „laues Wasser" zur Bereitung von Sprengwasser für ungeeignet erklärt: damit soll nach den Erklärern geschmolzenes Eis und Schneewasser gemeint sein, das Wasser der Thermen dagegen zu dem VIII 11 genannten „Wasser, das sich geändert hat und von sich selbst aus Veränderungen erfährt" gehören. Usw.

Das Erfordernis einer Wassermenge von 40 Se'â zur rituellen Ṭ^{e}bîla ist im babylonischen Talmud Jôma fol. 31a, Ch^{a}gîga fol. 11a, 'Erubîn fol. 14b, vielleicht noch öfter, mit gleichen Worten beschrieben wie P^{e}sachîm fol. 109a: nur daß hier „die Weisen" dabei erwähnt werden. Es heißt (auf der zweiten Hälfte der Seite, mit Worten des Rabbi Chisda): „wie gelehrt wird: Er soll sein Fleisch mit Wasser waschen, mit dem Wasser eines miqwe, sein ganzes Fleisch. Wasser, wo der ganze Leib hineingeht: und wieviel ists? Eine Elle auf eine Elle (also: eine Elle im Geviert) in der Höhe von drei Ellen. Und die Weisen taxierten [demgemäß] das Wasser eines miqwe auf vierzig Se'â." Man

beachte, wie hier das במים [ורחץ] der gesetzlichen Gebote ohne weiteres durch den hinzugefügten Ausdruck במי מקוה erklärt wird. An die Möglichkeit, den rabbinischen Anforderungen auch durch Quellwasser zu genügen, ist gar nicht gedacht.

Nach Ansicht der Rabbinen soll nun, wo immer eins der Nomina טבילה und מקוה, oder eine Form des Zeitworts טבל mit ritueller Bedeutung vorkommt, stets auch schon das Quantum von 40 Se'â geeigneten Wassers als selbstverständlich vorausgesetzt sein. Heißt es in der Mischna mit Bezug auf Geräte, die der rituellen Reinigung bedürfen, מטבילין „man taucht sie ein", so ist gemeint: in 40 Se'â. Desgleichen soll man auch die Hände vor dem Essen von קדשים (Opferspeisen) in eine solche Wassermenge eingetaucht haben. Letzteres scheint mir nicht glaubhaft. Einmal sind offenbar die 40 Se'â nur im Hinblick auf den Umfang des ganzen menschlichen Körpers angesetzt worden und ist sehr die Frage, ob dies überhaupt vor der Zerstörung Jerusalems, zur Zeit als es noch Opferspeisen gab, geschehen sei. Zweitens wäre höchstens die Priesterschaft, die ihren Anteil an den Opfern im Tempel verzehrte, in der Lage gewesen jedesmal unmittelbar vorher die Hände in ein solches Miqwe einzutauchen, wozu sie sich ja in ihr Badehaus begeben konnte. Anderwärts jedoch, und vollends zum Passah, wo die Juden massenhaft nach Jerusalem gekommen waren und ihrer tausende vor den Toren der Stadt kampierten, hätte eine solche Forderung nur als unsinnig empfunden werden können: und wir glauben darum nicht, daß die Rabbinen sie damals bereits gestellt hatten.

Allerdings wird in der Mischna Z^{e}bachîm V 8 das Passah den קדשים קלים, den Opfern von geringerer Heiligkeit zugezählt, wie Erstgeburt, Zehnt und auch (V 7) die שלמים. Aber das Passahlamm war doch ein Opferlamm und heilig (vgl. 2 Chr 30 17—19, oben Seite 27), — und von wann mag dieser Begriff der „leichten" Heiligtümer wohl datieren?

Der Überlieferung, daß die טבילת ידים alte Sitte war, möchte ich nicht widersprechen. Aber sie wird nur von den Priestern im Tempel geübt worden sein, und die vierzig Se'â hatten nichts damit zu schaffen.

In ähnlicher Weise wie in den Halakhôt über die Ṭ^{e}bîla das Baden in Quellwasser und in Flüssen vergessen ist, wird bei dem Ausdruck מים שאובין „geschöpftes Wasser" nicht bedacht, daß auch einem Quell entnommenes Wasser „geschöpftes Wasser" sei. Man muß das wissen und sollte auch in Auszügen aus der rabbinischen Religionslehre nie versäumen es zu sagen, da sonst falsche Vergleiche und ganz unzutreffende Folgerungen nicht ausbleiben werden.

Also ist auch im hier Folgenden „geschöpftes Wasser“ mit Ausnahme von geschöpftem Quellwasser zu verstehen. Zâbîm V 12: „Wer den Kopf oder dessen größten Teil in geschöpftes Wasser gesteckt hat, und ein Reiner, über dessen Kopf oder dessen Kopfes größten Teil drei Log geschöpften Wassers gefallen sind“ macht durch seine Berührung die T^{e}rûma ungültig. — Ein Miqwe wird zum rituellen Bad unbrauchbar, wenn drei Log oder mehr geschöpften Wassers hineinfallen bevor sich 40 Se'â angesammelt haben.

XV. Die Intention bestimmt die Wirkung der Zeremonie.

(Teil III §§ 15 und 25: Seiten 49 und 61.)

Wie genau es bei der T^{e}bîla auf die Absicht ankommen soll, lehrt z. B. die Mischna Ch^{a}gîga II 6 „Taucht einer mit der Absicht auf Profanes (um das alltägliche Brot zu essen), so darf er nicht Zehnt genießen, — mit der Absicht auf Zehnt, so darf er nicht Hebe genießen, — mit der Absicht auf Hebe, so darf er nicht Heiliges genießen usw.“

Hierher gehört auch die sprachliche Andeutung der Tragweite einer Zeremonie, wie der Beschneidung und namentlich auch des Proselytenbades durch לשם, worüber ich in holländischen Zeitschriften mehrmals, mit den erforderlichen Nachweisen, mich geäußert habe (in dem leydener Theologisch Tijdschrift, Jahrgänge 1891 und 1902; in Teylers Theologisch Tijdschrift, II. Jahrgang 1904, hauptsächlich um einer irrigen Argumentation aus der Septuaginta entgegenzutreten) und schließlich auch in der Deutschen Literaturzeitung XXV col. 2338—2344 anläßlich der Schriften „Im Namen Jesu“ von W. Heitmüller, und „Im Namen Gottes“ von B. Jacob. Die letztere verdiente mehr Beachtung als ihr bisher zu Teil geworden ist.

Der Ausdruck לשם oder לשום, griechisch *εἰς ὄνομα* und einfach *εἰς*, deutet die Einordnung des Objekts der Handlung in eine Rubrik oder unter einen Titel (*ὄνομα*) an. Der Beschnittene oder Getaufte wird eingeordnet in die Kategorie der Proselyten, der Freien, der Sklaven, unter den Titel des Berges Gerizîm, des Todes Jesu, der Johannestaufe; des Jesus, 1 Kor 1 $^{13.15}$ ex hypothesi des Paulus, 10 ^{2} des Moses. Die Redensart ist, wie profangriechische und lateinische Beispiele zeigen, der Buchführung entlehnt. In der Christenheit aber hat man sie schon bald nicht mehr so, sondern = *ἐν* (od. *ἐπὶ*) *τῷ ὀνόματι* verstanden und demgemäß an das Aussprechen der „Namen“ gedacht. So bei der katholischen Taufformel vielleicht schon von Anfang an.

XVI. Neun Qab Wasser anstatt des Tauchbades für unrein gewordene Gesetzeslehrer und Schüler.

(Teil III § 18: Seite 53 Mitte.)

Nach B^{e}rakhôt babli fol. 22a (zweite Hälfte) ist die Lehre, daß zur Reinigung eines בעל קרי, der sich mit dem Gesetzesstudium beschäftigen will, eine Übergießung mit 9 Qab Wasser (etwa 18 $^{1}/_{5}$ Liter) genüge, zuerst nur heimlich aufgestellt und weitergegeben worden. Der Rabbi „Gam-zu“ (der bei jeder Widerwärtigkeit gesagt haben soll, גם זו „auch dies“ nehme er als eine Fügung zum Guten hin) habe sie dem R. ʿAqîba, und dieser sie dem Ben ʿAzai zugeflüstert; erst der letztgenannte habe sie „auf dem Markt“ gelehrt. „Darüber stritten sich im Abendland (Palästina) zwei Amoräer. Der eine behauptete, Ben ʿAzai habe es [öffentlich] gelehrt, weil sonst die Tôra und das Fruchtbarsein und Sichvermehren (Gen 1 ^{28}) aufhören würden. Der andere behauptete, er habe es zugeflüstert, damit die Schüler der Weisen nicht bei ihren Frauen angetroffen werden möchten, wie die Hähne“. — Das heißt: nach dem einen hielt der genannte Rabbi die neue Regel für heilsam, weil die schwierige Verpflichtung, sich in vierzig Se'â zu baden, entweder dazu führen würde, daß man das Tôrastudium aufgäbe, oder dazu, daß man nicht mehr kohabitierte; nach dem andern hielt er sie für schädlich, weil bei so leichter Praxis die Studierenden ja ähnlich wie die Hähne bei den Hühnern leben würden. Daß dies die richtige Erklärung, erweist sich aus einer Parallele im B^{e}rakhôt jeruschalmi fol. 15b. Da meint ein Rabbi Jaʿqob bar Abîn: man habe das Tauchbad den בעלי קרי „nicht als eine Schuldigkeit verordnet, sondern nur deswegen, damit der Israelit nicht den Hähnen gleichen möchte, indem er sein Bett bediene (d. h. den ehelichen Beischlaf vollziehe), hinaufsteige und herabgleite und [sogleich, ohne weiteres] esse“.

Ein sehr frommer Mann muß der Rabbi Zîra (זירא) gewesen sein. Von ihm wird im babli a. O. noch erzählt: „Als er im Wasserbecken im Badehaus (באגנא דמרא בי מסותא) saß, sagte er zu dem Diener: Geh, hole mir neun Qab und wirf sie über mich. Da sagte zu ihm R. Chîja bar Abba: Wozu ist dem Herrn so viel [nötig]? Er saß ja drin. Er antwortete ihm: Es ist [mit den 9 Qab] wie [mit den] 40 Se'â: Wie die 40 Se'â zum Baden und nicht zum Begießen, so sind die 9 Qab zum Begießen und nicht zum Baden.“

Ein בעל קרי sollte der Wortbedeutung nach nur der von einem ungewollten Samenerguß Betroffene heißen, vgl. Dt 23 ^{11}. Im Talmud aber wird mit dem Ausdruck auch der durch den

Beischlaf Verunreinigte angedeutet. Im jerusalemischen Traktat B^{e}rakhôt ist sogar (fol. 15b, oben) eine Meinung des R. Josua ben Lewi überliefert, und wird darüber diskutiert, daß nur der Beischlaf zum בעל קרי mache.

XVII. Nachweis des moralischen Nutzens der Verpflichtung zum Tauchbad nach dem Beischlaf.

(Teil III §§ 15. 18: Seiten 49. 52. 54.)

Im babylonischen Traktat B^{e}rakhôt fol. 22a erzählt Rabbi Ch^{a}nîna: „Es geschah bei einem, der eine Frau zu einer sündhaften Sache aufforderte, daß sie zu ihm sagte: Leichtsinniger! hast du vierzig Se'â, dich [nachher] darin zu baden? Sogleich entfernte er sich."

Im gleichnamigen Traktat des jerusalemischen Talmud fol. 15b erzählt der R. Josua ben Lewi zwei Beispiele: „Es war mal ein Weinberghüter, der kam um sich mit einer Ehefrau zu begatten. Bis daß sie sich einen Ort um da zu baden festgestellt hatten, gingen die Passanten vorüber, und in der Frühe unterließen sie die Übertretung. — Es kam einmal einer, sich mit der Magd des Rabbi zu begatten. Sie sagte zu ihm: wenn meine Herrin nicht badet, bade auch ich nicht. Er sagte zu ihr: Bist du denn nicht dem Vieh gleich? Sie sagte zu ihm: Hast du nicht gehört in Ansehung des בא על בהמה, daß er gesteinigt werden soll, indem es heißt: Wer bei einem Vieh liegt soll gewißlich sterben?" — Das heißt: Der Weinberghüter wollte mit einer Frau Ehebruch treiben. Unterdessen daß sie sich nach einem Ort zum Baden umsahen, gingen Leute vorüber; es wurde Tag, und die Sünde unterblieb. Und irgend einem andern wendete Rabbi's Magd ein, sie könnte nicht baden, wenn ihre Herrin nicht badete und schlug es ihm deswegen ab. Da nun jener sagte, sie als eine Sklavin sei mit Bezug auf die Gebote gleich einem Vieh zu betrachten und also nicht verpflichtet, antwortete sie mit dem Hinweis auf Ex 22 19, und so unterblieb die Sünde auch in diesem Fall.

XVIII. Kopfstärke des Essäerordens.

(Teil IV § 2, V §§ 35f.: Seiten 64 und 114f.)

Die Anzahl der Essäer giebt Philo (ed. Mangey II pag. 457) auf über 4000 an. Ebenso Josephus Arch XVIII 5 1. Schürer führt a. O. ^{4} II S. 656 Anm. gute Gründe an zum Erweise daß

Josephus in seinem späteren Werk die von ihm in der Geschichte des jüdischen Kriegs gegebene Schilderung der Essäer auf Anlaß des philonischen Berichts und nur aus diesem ergänzt habe. — Der Bericht des Plinius (und des Dio Chrysostomos) setzt wohl irrtümlich voraus, die Essäer wohnten als ein Volk beisammen in einer Niederlassung nahe beim westlichen Ufer des Toten Meeres. Es war dies vielleicht damals ihre einzige größere Kolonie, gewiß die einzige die sich noch nicht über den Jordan verzogen hatte.

XIX. Die vier Klassen im Orden der Essäer.

(Teil IV §§ 4 und 5: Seiten 65. 66.)

Josephus berichtet in seiner der Geschichte des jüdischen Kriegs eingefügten Beschreibung der Essäer (B. J. II 8 10): *Διήρηνται δὲ κατὰ χρόνον τῆς ἀσκήσεως εἰς μοίρας τέσσαρας· καὶ τοσοῦτον οἱ μεταγενέστεροι τῶν προγενεστέρων ἐλαττοῦνται, ὥστε, εἰ ψαύσειαν αὐτῶν, ἐκείνους ἀπολούεσθαι, καθάπερ ἀλλοφύλῳ συμφυρέντας.* Also das *τάγμα* der Essäer war in vier Teile oder Klassen eingeteilt. Die Erklärung E. Schürer's a. O. ^{4}II Seite 659, es seien „unter der ersten Klasse wohl jene Kinder, unter der zweiten und dritten die beiden Stufen des Noviziats, und unter der vierten die eigentlichen Mitglieder zu verstehen", scheint mir den Textworten nicht recht angemessen. Wie sollte auch diese Regel den Kindern gegenüber durchgeführt worden sein? — Der Bericht des Hippolytus (Philos IX 26 pag. 303) hat die Vorstellung des Josephus in einen historischen Vorgang umgedeutet: *καὶ οὐχ ὁμοίως τὴν ἄσκησιν φυλάττουσιν, εἰς τέσσαρα μέρη διαχωρισθέντες,* indem die jüngern Essäer mit der Zeit mehr und mehr von der ursprünglichen Strenge nachgelassen hätten: das sei der Grund, warum die Alten, wenn sie mit jüngeren in Berührung gekommen, sich abzuspülen pflegten. Die hierbei eingeschaltete Beschreibung verschiedener Observanzen genügt um darzutun, daß dies alles nur Phantasie ist. Wie sollten auch gerade nur die älteren Leute am strengen Ritus festgehalten haben, und die laxere Disziplin in drei Abstufungen jedesmal bei sämtlichen Spätergeborenen aufgekommen sein? — Die vier *μοῖραι* bezeichnet Josephus nicht als durch die Art, sondern als durch die Zeit ihrer Askese unterschieden: es werden vier Altersklassen gewesen sein, in welche die Essäer, abgesehen von den Kindern und von den Novizen, sich eingeteilt hatten.

XX. Die Wirkung der johanneischen Predigt.

(Teil IV § 21: Seite 76.)

Im gedruckten Text des Flavius Josephus las man Arch XVIII 5 2 bisher: *καὶ γὰρ ἥρθησαν ἐπὶ πλεῖστον τῇ ἀκροάσει τῶν λόγων*, was etwa besagt: „sie gerieten auch durch das Anhören der Worte [des Täufers Johannes] in eine höchst mutige oder aufrührerische Stimmung". Jetzt hat B. Niese in seiner kritischen Ausgabe (Berlin 1885—1895) für die Lesart *ἥρθησαν* an handschriftlichen Zeugen nur „E et Eusebii codices quidam" angemerkt und anstatt ihrer *ἥσθησαν* in den Text aufgenommen. Aber wenn auch Josephus geschrieben haben sollte „sie waren aufs höchste erfreut", so hätte doch die andere Lesart der geschichtlichen Wahrheit entsprochen. Es heißt ja gleich darauf: *πάντα γὰρ ἐῴκεσαν συμβουλῇ τῇ ἐκείνου πράξοντες*, d. h. die Leute würden alles, wozu nur Johannes sie aufgefordert hätte, unternommen haben. Und eben diese im Volk erweckte „gehobene" Stimmung soll den König Herodes zum Eingreifen veranlaßt haben: „durch das Mißtrauen des Herodes wurde er in Banden nach Machärûs geschickt und dort getötet".

Die bisher übliche Lesart dürfte doch den ursprünglichen Text wiedergeben.

XXI. Beziehung einer Stelle des Josephus auf die christliche Taufe.

(Teil IV § 26. V § 1: Seiten 80. 87.)

Die Behauptung daß in dem Bericht des Flavius Josephus über Johannes den Täufer mit den Worten *μὴ ἐπί τινων ἁμαρτάδων παραιτήσει* auf die christliche Taufe angespielt sei, hat nach dem Vorgang des holländischen Theologen S. Hoekstra dessen Landsmann der Gräcist S. A. Naber vertreten in der philologischen Zeitschrift Mnemosyne, Nova series, vol. XIII, Lugd. Bat. 1885, pag. 281. Allein, abgesehen davon daß die Worte auf die christliche Taufe nicht recht passen, ist auch keineswegs wahrscheinlich, daß Josephus diese Institution, wenn er überhaupt von ihr wußte, für schon so bekannt gehalten hätte, daß ein flüchtiges Wort sie anzudeuten genügen würde. — Vielmehr ist anzunehmen, daß er die zu gewissen Mysterienkulten gehörigen Taufen oder Tauchbäder gemeint hat. Vergl. Tertullian De baptismo cap. 5 (ed. Oehler I pg. 624): Certe ludis Apollinaribus et Eleusiniis tinguuntur, idque se in regenerationem et impunitatem periuriorum suorum agere praesumunt.

XXII. Die Mandäer.

(Zu Teil II § 23. IV § 25. V §§ 19. 30: Seiten 35. 79. 98. 109.)

Da in diesem Buch wiederholentlich von den Mandäern die Rede gewesen ist und sie nicht nur in manchen theologischen Lehrbüchern und Enzyklopädieen noch für Nachkommen von Johannesjüngern gelten, sondern auch von besser unterrichteten Gelehrten immerhin für jüdischen oder judenchristlichen Ursprungs gehalten werden, sei hier mit einigen Worten erklärt, warum ich ihnen nicht einen Platz neben den Elchasäern oder den Ebionäern eingeräumt habe.

Eine Religionsgenossenschaft des Täufers Johannes hat es wahrscheinlich niemals gegeben (oben S. 81f.), und wie in viel späterer Zeit die Mandäer dazu kamen, sich für Jünger des Johannes auszugeben, ist nicht schwer zu begreifen (Mand. Rel. Seiten 139f. 163ff.). Er und seine Taufe werden anerkannt, aber nur in einem einzigen von den alten Traktaten, deren Sammlung „das große Buch“ oder „den Schatz“ der Mandäer ausmacht, kommt der Täufer vor. Es ist der elfte im rechten Teil, dem das auf S. 79 ausgeschriebene Zitat angehört und den man unter den „Mandäischen Schriften“ vollständig lesen kann (Göttingen 1893); zu seiner Würdigung vergl. Mand. Rel. Seite 137ff. Daß er zu den allerältesten mandäischen Urkunden gehöre, ist schon deshalb nicht anzunehmen, weil nach jenen die personifizierte „Lebenswissenschaft“ gleich nach der Erschaffung des Menschen und nicht erst in den Tagen des Täufers ihre Sendung, den zur Erlösung der Seele führenden Wandel und Kultus zu offenbaren, vollbringt.

Die in dem „großen Buch“ gesammelte älteste Literatur der Mandäer besteht zu einem ansehnlichen Teil aus Schriften, die gewiß nicht aus der mandäischen Religionsgemeinschaft hervorgegangen sind, sondern von auswärts in die Hände schriftkundiger Mitglieder des euphratensischen Baptistenvolks geraten waren. Sie wurden von diesen übersetzt, mehr oder weniger überarbeitet oder irgendwie eingerahmt, oder auch stückweise in Erzeugnissen ihrer eigenen Phantasie untergebracht. Ich möchte dafür halten, daß die Mandäer längere Zeit hindurch so gut wie alles was ihnen unter die Augen kam und ihrer religiösen Praxis nicht widersprach, als geoffenbarte Weisheit zu begrüßen pflegten, indem sich kaum verkennen läßt daß erst die vielerlei Entlehnungen das genuin mandäische Schrifttum zu seiner ziemlich üppigen Entwickelung befruchtet haben.

Unter den entlehnten Schriftstücken sind nun auch jüdische gewesen. Einige der Art habe ich bereits früher nachgewiesen.

Heute scheinen mir auch größere Partieen in dem grundlegenden Traktat der „Lichtkönigslehre“ — die Beschreibung der Gotteswelt und teilweise der Moralkodex — von einem stark parsisch beeinflußten Judentum herzukommen. Aber zu der Folgerung, daß die mandäische Religion im Juden- oder Judenchristentum ihren Ursprung hätte, könnte das niemals berechtigen. Die mandäischen „Gelehrten“ haben die jüdischen (bezw. judenchristlich-gnostischen) Texte oftmals arg mißverstanden. Die heiligen Schriften und auch das religiöse Leben der Juden waren ihnen unbekannt. Sonst hätte bei ihrer Bearbeitung gewisser Texte nicht aus dem Namen des Moses Mescha, aus Mirjam Mirjai, aus Israel Usriel, aus Jaʿqob Jaqif, aus Schabbat Schafta, aus den Engeln des Himmels „Könige“, und aus dem Namen Benjamin sogar „die Söhne Amin“ werden können. In der jüdisch-aramäischen Reproduktion zweier Psalmstellen verstand der Mandäer für „die Jungen des Kleinviehes“ die Söhne der Wolken, und für „Was ist dir, Meer“ — den König des Meeres! Man sehe die Stellen Mand. Rel. SS. 90 129 135 136 155.

Aus jüdischen Schriften mögen einige Speisegesetze, Reinigungsgebote und etwa die täglichen Gebetszeiten in die mandäische Literatur und durch diese auch in das Leben mancher Mandäer gelangt sein (a. O. SS. 92ff.). Der „große Tag der Auferstehung“, der in einem entlehnten Traktat stehen gelassen ist, blieb für den Glauben der Mandäer ganz wirkungslos. Ihre Vorstellungen von dem Aufstieg der Seele und ihrem Schicksal nach dem Tode sind teils parsisch teils christlich-gnostisch: vgl. die ausführliche Darstellung im XVIII. Jahrgang, 1892, der „Jahrbücher für protestantische Theologie“. Die Essäer mögen ähnliches geglaubt haben; aber die parsische Provenienz mancher von diesen Vorstellungen ist unleugbar, der zu ihnen gehörige Gottesname Abatur aus dem Persischen als „der mit der Wage“ zu übersetzen (nach einer Mitteilung von Professor F. Andreas, Göttingen).

Und auch der Kultus der Mandäer hat viel mehr und wichtigeres mit dem Parsismus als mit dem Judentum gemein. Ihre Feste sind durchaus nicht die jüdischen, weder den Namen noch den Zeiten nach. Entscheidend ist, daß in der ganzen mandäischen Literatur, sofern ich sie kenne, keine Spur davon zu finden ist, daß die Mandäer jemals die Sabbatfeier, die Beschneidung, die Gebetsrichtung nach Jerusalem hin gehabt hätten. Ihre Qibla ist nach Norden (vgl. oben Seite 98).

Bei den Mandäern heißt ausschließlich das in Flüssen (oder Kanälen) frei dahinströmende Wasser „das lebende“. Es kommt aus der Lichtwelt herab, und das Tauchbad in ihm ist das Mittel, die belebende heilsame Kraft, die es aus jener Welt mitbringt,

sich anzueignen. Den neugeborenen Kindern wird es appliziert; man wiederholt es aber das ganze Leben hindurch, hauptsächlich an dem alljährlich während der fünf Schalttage abgehaltenen Taufest. Im Anschluß an das Baden erhält ein jeder dann das „Zeichen des Lebens“: eine Bezeichnung der Stirn mit dem Wasser des Flusses, und — nebst einem Bissen sakramentalen Brotes — die Mambûha: einen Trunk Wasser, der nach ältestem Brauch mit der hohlen Hand oder einer Schale ebenfalls aus dem Fluß geschöpft wird. Für näheres muß ich nach Mand. Rel. Seiten 94—113 und 221—226 verweisen, wo alles nach den Quellen beschrieben ist.

Hier sei nur noch erwähnt daß, wie die Juden nach Mc 7_4 mit Michelsen's Korrektur (oben S. 41), so die Mandäer jede vom Markt und von der Straße heimgebrachte Eßware mit Wasser abspülen sollen (Sidra rabba r. 224_{20}), und daß ihnen außerdem geboten wird, alles was sie selbst geschlachtet haben „abzuspülen und zu waschen“ bevor sie es kochen (ib. r. 18_5 68_3, Mand. Rel. Seiten 93 und 94). Die Texte dieser Vorschriften, und zwar namentlich der erstgenannte, mögen zu den entlehnten jüdischen gehören; sie entsprachen aber nur dem, was bereits mandäische fromme Sitte war: wenn wir annehmen dürfen, daß die Mandäer, wie die verwandten Mughtasila, einfach alle Speisen vor der Zubereitung oder sonst vor dem Genuß zu waschen pflegten (siehe oben Seite 109).

Weimar. — Hof-Buchdruckerei.